

## 慈恩大師基の浄土教思想 仏身論・仏土論を中心に

著者	林 香奈
学位授与大学	東洋大学
取得学位	博士
学位の分野	文学
報告番号	甲第264号
学位授与年月日	2011-03-25
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1060/00003937/">http://id.nii.ac.jp/1060/00003937/</a>

## 第4章 基の仏土論と浄土思想

### 第1節 問題の所在

仏土論は仏身論と対をなしており、隋から唐にかけての中国仏教における主要なテーマの一つであった。仏身論が仏とは何かを追求しているのに対し、仏土論は仏国土あるいは浄土とは何かを論じるものである。より具体的に言うと、仏土論は単に仏身に対応する仏土の定義や解釈を扱うだけではなく、阿弥陀仏と西方浄土など經典に説かれる仏身仏土に対する報身・化身などの判定、仏土へ往生するための方法、各仏土の優劣や往生の難易など、それを論じる人物の浄土信仰に直結する側面を有している。この時代には、慧遠・智顗・吉蔵・道綽・善導といった諸師がそれぞれの立場から浄土經典に注釈を行うなど、浄土教の興隆期でもあり、各師にとって仏土論は自らの教理的基盤を明確化する上で欠かせない内容であった。

特に基の仏土論を論じる上で重要なのは、基とほぼ同時期に同じ長安で阿弥陀仏と西方極楽浄土への信仰を普及させるべく活動していた善導、およびその善導が批判の対象とし、『大乘義章』などを通して基の仏身論にも影響を与えていた慧遠であろう。慧遠の仏土論については『大乘義章』『浄土義』に詳しいが、慧遠は法報応の三身説に対応した三土説以外にも、往生人の機根から区分した地上の菩薩および諸仏のための真浄土・声聞と地前の菩薩のための相浄土・凡夫のための事浄土という三土説を立てており、この中で阿弥陀仏の浄土は事浄土であると判定している。また、慧遠の浄土教的著作である『観無量寿経疏』では、阿弥陀仏は三十二相などを有するものの、『観世音菩薩授記経』（以下『観音授記経』と略す）に寿命の限界が説かれていることから、『大乘義章』の三身説でいえば応身に相当するとされている。

このような慧遠の弥陀身土観は智顗や吉蔵にもおおむね引き継がれているが、これに対して浄土經典に説かれる阿弥陀仏とその浄土を三身三土説の中で最も低位に位置づけることに反論し、阿弥陀仏は報身、極楽浄土は報土であると主張したのが道綽や善導である。とりわけ善導は、地上の菩薩のための浄土である報土に凡夫も往生できる点にこそ、阿弥陀仏の本願があると説き、『続高僧伝』にもその事跡が取り上げられるほど、当時の人々から大きな支持を集めた。



基もまた、このような中国仏教界の動向の中で、法相教学に基づいた仏土論や自らの浄土信仰に関する記述を残している。基の弥陀身土説については『義林章』に二説が併記されていることから、日本では浄土教に限らず法相宗においても、いずれを基の真意と見るべきかが問題とされてきた。古くは良算（生没年未詳）、藏俊（1104-1180年）らによって編纂された『唯識論同学鈔』（以下『同学鈔』と略す）の卷第六八（大正66、585c-586b）において、「安養報化」との項が設けられ、西方浄土に対する基の解釈が議論の対象となっている。『同学鈔』では、西方浄土は報土に限定されるという唯報説と、同じ浄土について菩薩は報土を、凡夫は化土を見るという通報化説の双方が基の著作に見られることについて、「答う。宗家は處處に二釋を作す。一には云く唯報の佛土なり。二には云く化土に通ずるなり。其の中、唯報の土の釋、宗家の所存の實義なりと見たり」（同、586b）との回答が示されており、当時の日本法相宗でも基の弥陀身土論について疑問があり、良算らは『同学鈔』によってそれに一応の決着をつけようとしたことが伺える。近年では、この『同学鈔』の記述を再検討するべく、望月信亨<sup>1</sup>や佐々木月樵<sup>2</sup>らが、基の撰述と伝えられる『阿弥陀經疏』や『西方要決』の真偽問題と合わせて、この問題に取り組んだ。しかし、望月は最終的に『支那浄土教理史』において、基は唯報説に重きを置いていると判定したが、その根拠が明示されておらず、従来の研究ではこの説はほとんど省みられることがなかった。一方、佐々木や大南竜昇<sup>3</sup>、齊藤舜健<sup>4</sup>らは、基の著作である『義林章』や、基撰とされる『阿弥陀經疏』において通報化説を容認する文章が散見される点に注目し、基は阿弥陀仏が報身と化身の二身を具えているという、通報化の立場を取っているとした。これは長年、基の弥陀身土論の通説とされ、基のその他の文献の真偽決定でも一つの判断材料として用いられてきた<sup>5</sup>。

このように、各文献を比較した研究が進められてきたのだが、基の仏土論を法相教学全体の中で理解し、その上で基の浄土信仰を加味した考察を行っている研究は決して多いとは言えない。そこで本章では、慧遠および善導の仏土論、浄土思想を概観してから、『義林章』「仏土章」を中心とした基の著作および『成唯識論』や『仏地經論』などの法相唯識の論書によって、基が立てた仏土の定義や唯識思想における浄土の有漏無漏などの解釈を明らかにしたい。そして『義林章』や『弥勒上生經贊』を中心として、基が自らの仏身仏土論において阿弥陀仏とその浄土をどのように位置づけていたのか、その思想的背景も含めて考察してみたいと思う。

## 第2節 基以前の仏土論および浄土思想

### 第1項 慧遠の仏土論

#### (1) 真・相・事の三土説

慧遠の『大乘義章』「浄土義」は、前章で扱った「三仏義」と同様に、地論宗南道派の仏土論を総合的に論じた章である<sup>6</sup>。慧遠は其中で、仏土を仏身と同じく三土に区分するが、この三土説には以下に見るように二種類の分類が存在する。まずは、「浄土義」の順にしたがい、事浄土・相浄土・真浄土の三土説を見てみたい。

次辨其相、爲明佛土、兼辨餘義。分別有三。一事浄土。二相浄土。三眞浄土。言事浄者、是凡夫人所居士也。凡夫、以其有漏浄業、得浄境界。衆寶莊嚴飾、事相嚴麗名爲事浄。然此事浄、修因之時、情有局別。受報之時、土有分限、疆畔各異。又此修時、取相執定。受報之時、國土莊嚴諸相各定。(大正 44、834a・b)

〔次に其の相を辨ずとは、爲に佛土を明らかにし、兼ねて餘義を辨ぜんとほつす。分別するに三有り。一には事浄土なり。二には相浄土なり。三には眞浄土なり。事浄と言うは、是れ凡夫人の居する所の土なり。凡夫、其の有漏の浄業を以て、浄なる境界を得。衆寶の莊嚴もて飾られ、事相嚴麗なるを名づけて事浄と爲す。然るに此の事浄は、修因の時、情に局別有り。受報の時、土に分限有りて、疆畔各異る。又此の修時、相を取りて執定すれば、受報の時、國土の莊嚴諸相各定む。〕

事浄土は凡夫の住する仏土であり、有漏の浄業によってその仏土へ生まれる。物質的な莊嚴の様相を有する浄土のため、事浄土と名付けられるが、浄土に生まれるための因を積むときの衆生の心に、さまざまな分別や事相への執着があるため、果報としての浄土にも国土の広さや莊嚴などに分限が生じるといふ。

次に相浄土についてである。

言相浄者、聲聞、縁覺、及諸菩薩所居士也。如龍樹説、有妙浄土、出過三界、是阿羅漢當生彼中。如是等是。此諸賢聖修習縁觀對治無漏所得境界。妙相莊嚴離垢清浄。土雖清浄、妄想心起。如夢所觀、虚偽不眞。相中離垢故名相浄。然此相浄、修因之時、情無局別、受報之時、土無方限。又此修時、心無定執、所得境界、隨心迴轉、猶如幻化、無有定方。(同、834c)

〔相浄と言うは、聲聞、縁覺、及び諸の菩薩の居する所の土なり。龍樹の、有妙の浄土にして、三界を出過す、是の阿羅漢、當に彼の中に生ずべし、と説くが如し。是の如き等は是れなり。此れ諸の賢聖の修習する縁觀と對治の無漏とをもて得る所の境界な

り。妙相莊嚴にして離垢清淨なり。土は清淨なりと雖も、妄想の心起る。夢にて観る所の如く、虚偽にして眞ならず。相中離垢なるが故に相淨と名づく。然も此の相淨は、修因の時、情に局別無きをもて、受報の時、土に方限無し。又此の修する時、心に定執無きをもて、得る所の境界、心に隨いて迴轉し、猶お幻化の如く、定方有ること無し。〕

相浄土は声聞、縁覺、初地に達していない諸の菩薩といった衆生のための仏土である。「龍樹説くが如し」とは、『大智度論』において、阿羅漢は一度無餘涅槃に入るともはや生を受けないとされているが、実は菩薩乘に轉向して仏となる可能性があることについて、

得阿羅漢時、三界諸漏因縁盡、更不復生三界、有淨佛土出於三界。乃至無煩惱之名。於是國土佛所、聞法華經具足佛道。(大正 25、714a)

〔阿羅漢を得る時、三界の諸漏の因縁盡きて、更に復た三界に生ぜざるも、淨なる佛土有りて三界を出づ。乃至煩惱の名無し。是の國土の佛の所に於いて、法華經を聞きて佛道を具足す。〕

として、阿羅漢は三界に生じる原因となる煩惱は尽きているが、三界を超え出た浄土に生まれ、そこに居する仏から法華經を聞くことで仏となることができると解釈している箇所を指す。この浄土には煩惱の名がないことから、相浄土は無漏土であり、事浄土のような物理的限界は存在しない。しかし、そこに住む衆生にはいまだ心に迷妄があるため、幻のようなもので眞の仏土ではないとされる。

最後に眞浄土について見てみる。

言眞淨者、初地以上乃至諸佛所在土也。諸佛菩薩實證善根所得之土。實性縁起、妙淨離染、常不變故。故曰眞淨。然此眞淨因無縁念、土無縁念、土無相狀。如梵天王頂上寶珠、體雖是有、向無青黃赤白等相。亦如比丘無作戒法、體雖是色、而無一相。有而無相土之妙也。又此眞土因無定執、土無定所。因無分別、土無彼此自他之異。(大正 44、835a)

〔眞淨と言うは、初地以上乃至諸佛の在す所の土なり。諸の佛菩薩の善根を實證して得る所の土なり。實に縁起を性とし、妙淨にして染を離れ、常にして不變なるが故に。故に眞淨と曰う。然も此の眞淨は因に縁念無きをもて、土にも縁念無く、土にも相狀無し。梵天王の頂上の寶珠の、體は是れ有りと雖も、向えば青黃赤白等の相無きが如し。亦比丘の無作戒法の、體は是れ色と雖も、而も一相無きが如し。有にして無相なるは土の妙なり。又此の眞土は因に定執無きをもて、土にも定所無し。因に分別無きをもて、土にも彼此自他の異無し。〕

真浄土は初地已上の菩薩と諸仏の住する仏土である。縁起を本性とする常住不変にして無相の浄土である。土と言われるが、この浄土に生まれるための因は無分別の行であるため、存在しても形があるわけではなく、分別を超えた世界とされる。

## (2) 安楽国の判定

それではこの三種の浄土の中で、阿弥陀仏の浄土である安楽国がどこに分類されるかという、慧遠は事浄土に当てはめている。事浄土には二種類有り、第一は「凡夫の有を求める浄業にて得る所の土」(同、834b)であり、諸天の世界のように有漏の善業によって得られるものの、出世間の道を求めないために煩惱によって業を作る浄土のことである。

第二は、出世間の善根によって求める浄土である。

二是凡夫求出善根所得浄土。如安樂國、衆香界等。由從出世善業得故、受用之時、能生出道。如衆香飯、其有食者、滅惑生道。如是等也。(同上)

〔二には是れ凡夫の出を求むる善根にて得る所の浄土なり。安樂國、衆香界等の如し。出世の善業に従いて得るに由るが故に、受用の時、能く出道を生ず。衆香飯の、其れ食すること有れば、惑を滅じて道を生ずるが如し。是の如き等なり。〕

この浄土の一例に、安楽国すなわち西方浄土が含まれている。これらの仏土に生まれれば出世間道を得られるため、第一の「凡夫求有浄業所得之土」よりは優れた浄土ということになる。しかし三仏土を比べてみれば、安楽国は往生する凡夫にふさわしく、さまざまな限界を有する浄土である。また、先ほど事浄土の定義で見たように、この浄土自体は有漏の仏土である。菩提流支(?-527年)が訳出した、世親作とされる『無量寿経優波提舍願生偈』(以下『往生論』と略す)では、「彼の世界の相を觀ずるに、三界道を勝過す」(大正26、230c)として、『無量寿経』に説かれる安楽国は三界を超過した浄土であると説かれている。しかし慧遠は、「是れ其れ出世の果に相似するが故に。故に論に無量壽國は三界に屬さずと宣説す」(同、834b)として、安楽国は無漏土に相似しているために論で三界に属しないと述べたのであり、実際には有漏土であると解釈している。

その根拠として、慧遠は安楽国を初めとする事浄土が「體は是れ苦諦なり。生滅の果なるが故に。有漏の報身の所依の處なるが故に」(同上)と述べているが、よりわかりやすいのは慧遠の『觀無量寿経義疏』(以下、慧遠『觀経疏』と略す)にある次の箇所であろう。

佛壽命有真有應。眞如虚空畢竟無盡。應身壽命有長有短。今此所論是應非眞。故彼觀音授記經云無量壽佛命雖長久亦有終盡。故知是應。此佛應壽長久無邊非餘凡夫二乘能測故曰無量。命限稱壽。(大正37、173c)

〔佛の壽命に眞有り應有り。眞は虚空の如く畢竟して無盡なり。應身の壽命には長有

り短有り。今、此に論ずる所は是れ應にして眞に非ず。故に彼の觀音授記經に云く。無量壽佛の命は長久なりと雖も亦終盡有りと。故に知る。是れ應なり。此の佛は應に壽長久無邊にして餘の凡夫・二乗の能く測るに非ざるべし。故に無量と曰う。命限を壽と稱す。]

慧遠は『觀世音菩薩授記經』(以下『觀音授記經』と略す)を引き合いに出し、阿彌陀仏は無量壽であると浄土經典に説かれていても、実は壽命に限界があるとしている。『觀音授記經』は曇無竭によって劉宋(420・479年)の時代に訳出された經典であり、經中では

善男子。阿彌陀佛壽命無量百千億劫、當有終極。善男子。當來廣遠不可計劫、阿彌陀佛當般涅槃。(略)善男子。阿彌陀佛正法滅後、過中夜分明相出時、觀世音菩薩、於七寶菩提樹下結加趺坐成等正覺、號普光功德山王如來應供正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。其佛國土自然七寶、衆妙合成莊嚴之事、諸佛世尊於恒沙劫說不能盡(大正 12、357a)

〔善男子よ。阿彌陀佛の壽命は無量百千億劫なるも、當に終極有るべし。善男子よ。當來は廣遠にして劫を計るべからざるも、阿彌陀佛は當に般涅槃すべし。(略)善男子よ。阿彌陀佛の正法滅して後、中夜の分を過ぎて明相出づる時、觀世音菩薩、七寶の菩提樹下に於いて結加趺坐して等正覺を成じ、普光功德山王如來・應供・正遍知・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・佛・世尊と號す。(略)其の佛國土は自然の七寶にして、衆妙合成せる莊嚴の事、諸の佛世尊恒沙の劫に於いて説くも盡すこと能わず。〕

として、阿彌陀仏がはるか未來に入滅し、觀世音菩薩がその後成道して自らの仏國土を持つことが予言されている。これによれば、阿彌陀仏もその浄土も、いずれは存在しなくなることから、慧遠はこれが「生滅の果」であり、阿彌陀仏は「有漏の報身」であると考えたのであろう。

### (3) 法・報・応の三土説

以上が、『大乘義章』の仏土論において最初に説かれる三土説である。だが、慧遠はその次に、真浄土を何種類かに分けることが可能であるとして、別の仏土論を展開する。その中で、法・報・応の仏身論と対応する三仏土説が説かれるため、その概要を検討したい。

法性土者、土之本性諸義同體。虛融無礙、猶如帝網。(同右)實報土者、菩薩顯前法性土時、曠修法界無盡行業。以此淨業勳發之力、於彼無邊淨法界處、無量殊異莊嚴事起名實報土。(略)圓應土者、前二眞土猶如淨珠。能隨衆生種種異現。用無缺少、名圓應



土。(大正 44、835b)

〔法性土とは、土の本性は諸義と同體なり。虚融無礙にして、猶お帝網の如し。(略)  
實報土とは、菩薩、前の法性土を顯す時、曠<sup>ひま</sup>しく法界無盡の行業を修す。此の淨業の  
勲發の力を以て、彼の無邊の淨法界處に於いて、無量の殊異なる莊嚴の事起るを實報  
土と名づく。(略) 圓應土とは、前の二の眞土は猶お淨珠の如し。能く衆生に隨いて、  
種種に異なりて現ず。用に缺少無きを、圓應土と名づく。〕

法性土は万物一切の本性と同体であるから、真如と言い換えてもいいであろう。その真如法性を、仏がいまだ菩薩であったときに積んだ修因の力によって、仏国土の莊嚴というかたちを通して表したのが実報土であり、法性土や実報土が一切の衆生に應じてさまざまな現れ方をし、そのはたらきが完全無欠であることを円應土と呼ぶ。すなわち、この三土説は真・相・事の三土説とは異なり、真如法性を仏土として三方面から分析したものであり、三身説の法身・報身・応身が仏を三方面から区分したものであったのと同じ構図である。御子神はこの二つの三土説について、「前者は往生人に約して相の上より區別せるものであり、後者は仏の仮事の上より分別せるものと解釈すべきである<sup>7)</sup>」と述べているが、これは妥当な見解であろう。

それではこの三仏土の中で、阿弥陀仏の浄土はどれに当たるかといえ、慧遠はこれを応土であるとしている。応土の因を考察する箇所において、因は不定の場合もあれば有りとする場合もあるとして、因有りとの立場では同類因と異類因の二種があるとする。そして同類因の説明として、次のように言う。

一同類因。還以應行而爲應因。諸佛如來得土已久。現修諸行、莊嚴佛國<sup>8)</sup>。如彌陀佛國、現修四十八弘誓願及諸所行、莊嚴西方安樂世界<sup>9)</sup>。如是等也。(同、836b)

〔一には同類因なり。還た應行を以て應因と爲す。諸の佛如來は土を得ること已に久し。現ずるに諸の行を修し、佛國を莊嚴す。彌陀佛國の、現ずるに四十八弘誓願及び諸の所行を修し、西方安樂世界を莊嚴するが如し。是の如き等なり。〕

応行とは応土を得るために行う修行であり、その一例として、阿弥陀仏の仏国土が四十八願と諸々の修行に基づいて莊嚴されていることが挙げられる。これは修因と仏国土の間に同類の因果関係があることを証明した箇所だが、阿弥陀仏の浄土は菩薩のみならず凡夫のためのものであるから、衆生の機根に合わせて様々に変化する応土であると慧遠は判断したのである。

その場合、応土の例にも事浄土の例にも安樂国が使用されることから、応土は事浄土に等しいのではないかという疑問が生じる。事浄土は凡夫の生まれる浄土であって、三界に摂められる有漏界であり、真浄土ではない。そこで『大乘義章』には、次のようなやり取りがなされている。

人亦救言。非全無果<sup>10</sup>。但應非眞。若使土果唯應非眞。如維摩說。一切種行爲淨土因。應是應修。修因既實。果寧不眞。(略)衆生與佛、各別有土。是義云何。以業攝果。果隨業別。故凡與佛各異有土。如恒河水、餓鬼見火、如來見水。餓鬼火業自見於火。佛以水業自見於水。各自見自業果執、非見他事。佛土亦爾。螺髻心淨、見土清淨。舍利心垢、見土不淨。(同、837b)

〔人亦救いて言う。全て果無きには非ず。但し應は眞に非ずと。若し土の果の唯だ應のみをして眞に非ずとせしめば、維摩に、一切種行は淨土の因爲りと説くが如きは、應に是れ應の修なるべし。修因既に實なり。果寧ぞ眞ならざるや。(略)衆生と佛とは、各別に土有り。是の義は云何。業を以て果を攝す。果は業に隨いて別なり。故に凡と佛とは各異なりて土有り。恒河の水の、餓鬼は火を見、如來は水を見るが如し。餓鬼は火業にて自ら火を見る。佛は水業を以て自ら水を見る。各自自らの業果の執を見て、他事を見るには非ず。佛土も亦爾なり。螺髻は心淨きをもて、土の清淨なるを見る。舍利は心垢なるをもて、土の不淨なるを見るなり。〕

これは、「生公の立つる所、佛には色身無く、全て淨土も無し」(同上)として、竺道生(355-434年)が仏は色身がないため淨土も無いと説いたことに関する問答に続くものである。竺道生の説については、詳細は不明だが、彼が法身の概念を中国仏教界に広めた鳩摩羅什の弟子であり、また吉蔵が『勝鬘宝窟』において「竺道生は法身無淨土論を著し、法身に淨無きを明す」(大正 37、15c)と述べていることから、実際にそのような主張を行い、慧遠の時代にもそれを奉じる人々がいたのであろう。

慧遠は、竺道生にならい、三土の中で衆生の機根に応じてさまざまに現れる円応土のみが眞淨土ではないと主張する人々に対して、もしそうであれば応土の修因は眞であることから、因と果との間に整合性がなくなると指摘する。そして、衆生と仏の淨土は業が異なる以上それぞれ別であると述べている。たとえとして出されている螺髻と舍利とは、『維摩經』序品に登場する螺髻梵王と舍利弗であり、同じ娑婆世界を見ても前者は淨土を、後者は穢土を見るという經典のエピソードは、「其の心淨きに隨いて則ち佛土も淨し」(大正 14、538c)という文章とともに、唯心淨土の根拠として有名である。慧遠は『維摩經』を引くことで、凡夫から見た淨土である事淨土は有漏の世界であるが、仏が凡夫のために作り出した応土は無漏の眞淨土であり、たとえ双方に安樂国が分類されとしても、まったく性質が異なる仏土として解釈することに矛盾はないとしたのである。

このような見方によれば、慧遠の法・報・応という三土説においては、眞・相・事の三土説とは異なり、応土という言葉に淨土の優劣を感じさせるニュアンスはあまりなかったことが知られる。しかし、真諦訳『摂大乘論』によれば、法身とは「種種の受用身の依止なり。諸の菩薩の善根を成熟せんが爲の故に。種種の化身の依止なり。多くは聲聞・獨覺の善根を成熟せんが爲の故に」(大正 31、130a-b)として、慧遠の報身に相当する受用身は

菩薩のための、応身に相当する化身は二乗のための仏身であるとされている。さらに『撰大乘論釈』には、「若し應身を離れれば、登地の菩薩の善根は則ち成熟することを得ず。(略)地中の菩薩の善根も亦化身に因りて成熟するが故に」(同、254b)として、菩薩であっても受用身(応身)の教化の対象は初地以上であり、地前の菩薩は化身の教化を受けることが明記されている<sup>11</sup>。これらの論書の影響もあり、慧遠以降、報土が地上の菩薩のための勝妙な浄土であり、凡夫や二乗などのための化土は、さまざまな制約や苦しみがあるという点で、報土に及ばない劣った仏土であるとの価値的区分が明確化していったのではないかとと思われる。これを前提として、報土に凡夫が往生できるという、極めて独創的な説を展開したのが善導であるため、次にその主張を検討することとする。

## 第2項 善導の弥陀身土論

### (1) 『観無量寿経疏』における西方浄土唯報説

善導の著書には『転経行道願往生浄土法事讃』や『観念阿弥陀仏相海三昧功德法門』などがあるが、その思想を最もよく表しているのは『観無量寿経疏』(以下『観経疏』と略す)全四巻であろう<sup>12</sup>。特に、巻第一玄義分は教義上重要な項目が集中しているため、本項でも中心的に取り上げることになる。ただし『観経疏』では仏身仏土論について、体系的に述べられることはほとんどなく、法・報・化という三身三土説を善導が用いていたことがわずかに知られるのみで、その定義なども明確にされていない。その代わり、仏土と関連する記述として、玄義分には凡夫入報説が詳しく説明されている。よって、今はまず善導が主張した西方浄土唯報説を考察し、後に凡夫入報の理論を検討することにする。

善導の考えていた報身の概念については、玄義分第六門和会経論相違の中の第六会通二乗種不生義の問答から知ることができる。

第六會通二乗種不生義者、問曰。彌陀淨國為當是報、是化也。答曰。是報非化。云何得知。如大乘同性經說。西方安樂阿彌陀佛是報佛報土。又無量壽經云。法藏比丘、在世饒王佛所行菩薩道時、發四十八願、一一願言。若我得佛、十方衆生稱我名號、願生我國、下至十念、若不生者不取正覺。今既成佛。即是酬因之身也。又觀經中上輩三人、臨命終時、皆言阿彌陀佛及與化佛來迎此人。然報身、兼化共來授手。故名爲與。以此文證故知、是報。(大正 37、250b)

〔第六に二乗種不生の義を會通すとは、問うて曰く。彌陀の淨國は爲た當に是れ報とすべきや、是れ化とするべきや。答えて曰く。是れ報にして化に非ず。云何が知ることを得るや。大乘同性經に説くが如し。西方安樂と阿彌陀佛は是れ報佛報土なり。又無量壽經に云く。法藏比丘、世饒王佛の所に在りて菩薩道を行ぜし時、四十八願を發し、一一に願いて言いたもう。若し我佛を得るに、十方の衆生我が名號を稱し、我



が國に生ぜんと願いて、下より十念に至るまで、若し生ぜざれば正覺を取らずと。今既に成佛せり。即ち是れ酬因の身なり。又觀經の中の上輩の三人、命終に臨みし時、皆阿彌陀佛及び化佛と來りて此の人を迎うと言う。然れば報身、化を兼ねて共に來りて手を授くなり。故に名づけて與と為す。此の文證を以ての故に知る、是報なり。』

ここではまず、阿彌陀仏の西方浄土が報土であるか化土であるかとの問いに、善導が報土であって化土ではないと答える<sup>13</sup>。ここでは西方浄土を通報化として解釈する見方が退けられているのであり、善導のこの姿勢は、基本的には師である道綽から受け継いだものである。道綽の『安樂集』には、『觀經疏』と同様の質問に対して、「現在の彌陀は是れ報佛、極樂寶莊嚴國は是れ報土なり。然るに古舊相傳して皆云う。阿彌陀佛は是れ化身、土も亦是れ化土なりと。此れ大失を為すなり」（大正 47、5c）とあり、さらに続けて「今、大乘同性經に依りて報化淨穢を辨定」（同上）するとして、『大乘同性經』が引用されている。この經典は浄土經典ではないが、報・応・真の三身説に基づき、「如し汝、今日我の現ずる諸の如來の、清淨なる佛刹にて道を得るを現ずる者、當に道を得べき者を見れば、是の如き一切は即ち是れ報身なり。（略）穢濁の世中にて成佛を現ずる者、當に成佛すべき者、（略）是の如き化事は皆是れ應身なり」（大正 16、651c）などとして、浄土で成道した仏を報身とし、穢土の場合は応身とする記述が見られる。よって、道綽はここから浄土即報土、穢土即化土という図式を導き、安樂國が浄土と説かれている以上、そこは報土であり、阿彌陀仏は報身であるという結論を出しているのである。善導は『觀經疏』において『大乘同性經』が西方唯報説の根拠となる詳しい理由を述べていないが、それは『安樂集』の主張に同意しているためであろう。

第二の理由は『無量寿經』卷上（大正 12、267c-269b）の四十八誓願を挙げ、阿彌陀仏が菩薩であったときにこれらの願に基づいて修行し、現在成佛している以上、阿彌陀仏は酬因の仏身であり報身であるとする。これは、慧遠の『大乘義章』における報身の定義に基づいたものと思われる。

第三の理由は、『觀經』に上品上生の往生人への來迎の様相として、「阿彌陀如來、與觀世音及び大勢至と無數の化佛と百千の比丘・聲聞の大衆と無量の諸天と與にあり」（大正 12、344c）と説かれていることである。善導はここで、「阿彌陀如來、與（略）無數化佛」の「與」に注目したのである。無數の化仏は阿彌陀仏が化作した存在であり、「與」という言葉によって報身である阿彌陀仏とは区別されている、というのが善導の主張であろう。

## （2）『觀音授記經』の解釈と凡夫入報

また善導は、慧遠が阿彌陀仏とその浄土を応と判断するに至った有力な根拠である『觀音授記經』について、次のように解釈している。

問曰。既言報者、報身常住永無生滅。何故觀音授記經、說阿彌陀佛亦有入涅槃時。此之一義、若為通釋。答曰。入不入義者、唯是諸佛境界、尚非三乘淺智所闕。豈況小凡輒能知也。雖然、必欲知者、敢引佛經以為明證。何者、如大品經涅槃非化品中說云。佛告須菩提。於汝意云何。若有化人作化人。是化頗有實事不空者不。須菩提言。不也世尊。佛告須菩提。色即是化。受想行識即是化。乃至一切種智即是化。須菩提白佛言。世尊。若世間法是化。出世間法亦是化。所謂四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分、三解脫門、佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法并諸法果、及賢聖人、所謂須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、菩薩摩訶薩、諸佛世尊、是法亦是化不。佛告須菩提。一切法皆是化。(略)若新發意菩薩、聞是一切法皆畢竟性空乃至涅槃亦皆如化者、心則驚怖。為是新發意菩薩故、分別生滅者如化、不生不滅者不如化耶。今既以斯聖教驗知。彌陀定是報也。縱使後入涅槃、其義無妨。諸有智者應知。(大正 37、250b-251a)

〔問うて曰く。既に報と言わば、報身は常住にして永く生滅すること無し。何故に觀音授記經に、阿彌陀佛にも亦涅槃に入る時有りと言くや。此の一義、若為通釋するや。答えて曰く。入と不入との義は、唯だ是れ諸佛の境界にして、尚お三乗の淺智の闕う所に非ず。豈に況や小凡の輒ち能く知らんや。然りと雖も、必ず知らんと欲せば、敢て佛經を引て以て明證と為さん。何となれば、大品經の涅槃非化品中に説きて云うが如し。佛、須菩提に告げたもう。汝の意に於いて云何。若し化人有りて化人を作せば、是の化は頗る實事有りて空ならざる者なるや不や。須菩提言く。不なり、世尊よ。佛、須菩提に告げたもう。色は即ち是れ化なり。受想行識も即ち是れ化なり。乃至一切種智も即ち是れ化なり。須菩提、佛に白して言く。世尊よ。若し世間の法是れ化ならば、出世間の法も亦是れ化なるや。所謂四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分、三解脫門、佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法并に諸法の果、及び賢聖人、所謂須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、菩薩摩訶薩、諸の佛世尊、是の法も亦是れ化なるや不や。佛、須菩提に告げたもう。一切法は皆是れ化なり。(略)若し新發意の菩薩、是の一切法は皆畢竟性空にして乃至涅槃も亦皆化の如しと聞かば、心に則ち驚怖せん。是の新發意の菩薩の為の故に、分別生滅は化の如く、不生不滅は化の如しとせざるや。今既に斯の聖教を以て驗知す。彌陀は定めて是れ報なり。縱使い後に涅槃に入るとも、其の義妨げること無し。諸の有智の者は、應に知るべし。〕

これと同様の問答は、『安樂集』にも掲載されているが、道綽は「譬えば佛身は常住なるも、衆生は涅槃有りと見るが如し。淨土も亦爾なり。體は成壞に非ざるも、衆生の所見に隨いて成有り壞有り」(大正 47、6a)として、衆生の機根によっては報身報土を見ても入滅や成壞があるように見えるという解釈を示している。しかし、これでは西方淨土が報土であるとしても、往生した凡夫は菩薩とは異なる所見となり、結果的に通報化説と大差ない結論になってしまう。

そのため、善導は道綽とは異なり、隱没相説を取る代わりに『大品般若經』卷二六「如化品」(大正 8、415c-416a)の般若中觀の理論をもって、これに答えている。經典では、一切皆空の理にしたがい、仏教において通常重んじられている出世間の概念も否定されていく。そして、諸法が化であるように涅槃という相もまた化であるが、そのように説くと新發意の菩薩が心に怖れをいただくことから、あえて涅槃は化ではないと説いた、と釈尊自身が語っている。善導はこの箇所を引き、入滅の相とは本来化であり空である以上、『觀音授記經』の記述にとらわれることなく、阿弥陀仏を報身であると確定したのである。

また、善導は最初に仏がいつ涅槃に入ったかは、三乗の浅智では知ることができない境界であるとして、我々が阿弥陀仏の入滅を論じることとは無意味であるとの立場を取る。このように、經典の文句に振り回されることを避ける善導の姿勢は、阿弥陀仏の仏格判定を単なる教学上の問題ではなく、念仏三昧と凡夫救済という実践面から扱っていることの裏返しにも思われる。阿弥陀仏に涅槃が有ろうと無かろうと、本願によって成仏した阿弥陀仏は報身であり、現世において苦しんでいる凡夫が報身報土を見られる点にこそ、如来の大悲があると善導が確信していたと考えれば、この問答において最初は經証を用いず、「豈に況や小凡の輒ち能く知らんや」と一言断ってから經典を引く姿勢も理解できる。

しかし、報土は初地以上の菩薩のための仏土であるから、かなりの修行を積んだ者でさえ往生は難しいはずである。それにもかかわらず、凡夫が報土である西方浄土に往生できる理由として、善導は「若し衆生の垢障を論ずれば、實に欣趣し難し。正に佛願に託するに由りて、以て強縁と作し、五乗の齊しく入らしむるに致る」(大正 37、251a)として、阿弥陀仏の本願を強力な増上縁とすることで、往生が可能になるのだとしている。

このような回答となる背景には、阿弥陀仏の浄土は報土であっても、凡夫のためにこそ存在しているとする、善導独自の解釈がある。それが最も強く表れている箇所が、『觀經』(大正 12、344c-346a)の最後に説かれている九品の解釈である。九品とは、西方浄土への往生人をまず機根の違いから上中下の三品に分ち、修行の進度などからそれぞれに上生・中生・下生に区分したもので、上品上生については次のように記されている。

上品上生者、若有衆生願生彼國者、發三種心即便往生。何等爲三。一者至誠心、二者深心、三者迴向發願心。具三心者、必生彼國。復有三種衆生、當得往生。何等爲三。一者慈心不殺、具諸戒行。二者讀誦大乘方等經典。三者修行六念。迴向發願生彼佛國、具此功德、一日乃至七日、即得往生。(略)見佛色身衆相具足、見諸菩薩色相具足。光明寶林、演說妙法。聞已即悟無生法忍。經須臾間歷事諸佛遍十方界。於諸佛前次第授記、還至本國、得無量百千陀羅尼門。是名上品上生者。(同、344c-345a)

〔上品上生とは、若し衆生有りて彼の國に生ぜんと願えば、三種の心を發するに即便ち往生す。何等をか三と爲すや。一には至誠心、二には深心、三には迴向發願心なり。三心を具えれば、必ず彼の國に生ず。復た三種の衆生有りて、當に往生することを得るべし。何等をか三と爲すや。一には慈心にして殺さず、諸の戒行を具う。二には大

乗の方等經典を讀誦す。三には六念を修行す。迴向發願して彼の佛國に生ぜんとするに、此の功德を具え、一日乃至七日すれば、即ち往生を得。(略)佛の色身の衆相具足せるを見、諸菩薩の色相具足せるを見る。光明の寶林、妙法を演説す。聞き已りて即ち無生法忍を悟る。須臾の間を経て諸佛に歷事し、十方界に遍し。諸佛の前に於いて次第に授記せられ、還りて本國に至るに、無量百千の陀羅尼門を得。是れ上品上生の者と名づく。]

この九品がそれぞれどのような衆生であるかについて、慧遠をはじめとする諸師は『観經』に注釈する中、さまざまな説を述べてきた。代表例として慧遠『観經疏』を見ると、上品上生について「大乘人中の四地已上を説きて上の上と為す。彼に生じて即ち無生忍を得るが故に、無生地なり」(同、182a)と述べ、また「上上生は彼に至れば即ち無生法忍を得。無生は七地なり。中に於いて亦多時にて得ること有らば、勝に就て言を為す」(同、184b)として、これは四地以上七地までの大乘の菩薩であると解釈している。

だが、善導は『観經疏』において、すでに報土に住して多くの福德や神通力などを得ている初地以上の菩薩のために、わざわざ報土往生を勧める『観經』が説かれるだろうかとの疑問を呈し、たとえば上品上生について「正に是れ佛の世を去りて後、大乘の極善の上品の凡夫の、日數少しと雖も業を作す時猛なるものなり」(大正 37、248b)という新たな解釈を示している。上品上生においてさえ、凡夫であることを明言しているのであるから、それ以下は推して知るべしであろう。善導はこのようにして、上品中生と下生も大乘の凡夫、中品上生は小乗戒を持つ凡夫、中品中生は善なき凡夫、中品下生は孝行をなす凡夫、下品上生は悪人、下品中生は戒を破った者、下品下生は善行をなさず五逆十惡をなした衆生、との区別を示す。そして、最後に慧遠などの諸師の解釈について、「若し此の見を作さば、自ら失し他を誤たすなり。害を為すこと茲に甚し」(同、249b)として、厳しく批判している。往生人の機根を引き上げ、現実に生きて苦しんでいる巷の衆生の手には届かないものにしてしまうような従来の九品説は、善導から見れば害惡以外の何者でもなかったということであろう。

## 第3節 基の仏土論

### 第1項 『成唯識論』などに基づく四土説

#### (1) 総論および法性土

基の浄土思想には、上記のような善導の主張を意識し、それに反論しようとしたと思われる箇所がいくつも含まれている。しかし、それを検討する前に、基が『成唯識論』や『仏地經論』に基づいて立てた四土説と、それらの論書における浄土についてのいくつかの議



論について、確認をしておきたいと思う。基は、『義林章』「仏土章」において、全体を八門に分ける中、第一の顕差別にて主に四土の名称など総論を、第二の出体性にて各仏土の具体的定義を述べている。まずは総論である第一門の記述を取り上げる。

身既有三、土隨亦爾。一法性土。二受用土。此二唯淨。三變化土。通淨及穢。成唯識論第十卷說。佛身有四、佛土亦爾。一自性身依法性土。稱讚大乘功德經言。是薄伽梵、住法界藏。說彼經典、住法性土也。二自受用身依自受用土。三他受用身依他受用土。佛地經云。住最勝光耀十八圓滿也。四變化身依變化土。此經所云、住廣嚴城也。初三身土唯淨非穢。後變化土通淨及穢。為十地菩薩現身及土、非穢唯淨。為地前菩薩二乘衆現、通淨及穢。(大正 45、369b-c)

〔身に既に三有れば、土も隨うこと亦爾り。一には法性土なり。二には受用土なり。此の二は唯だ淨のみなり。三には變化土なり。淨及び穢に通ず。成唯識論の第十卷に説く。佛身に四有り、佛土も亦爾りと。一には自性身は法性土に依る。稱讚大乘功德經に言う。是の薄伽梵は、法界藏に住すと。彼の經典に説けるは、法性土に住するなり。二には自受用身は自受用の土に依る。三には他受用身は他受用の土に依る。佛地經に云く。最勝の光耀せる十八圓滿に住するなりと。四には變化身は變化土に依る。此の經に云う所の、廣嚴城に住するなり。初の三の身土は唯だ淨にして穢に非ず。後の變化土は淨及び穢に通ず。十地の菩薩の為に現ずる身及び土は、穢に非ずして唯だ淨のみなり。地前の菩薩と二乗と衆の為に現ずるは、淨及び穢に通ず。〕

仏土は仏身に依拠して存在するため、自性身には法性土、受用身には受用土、變化身には變化土が対応している。この中で、法性土と自受用土・他受用土は浄土のみであるが、變化土は浄土と穢土がある。また、仏身同様、十地の菩薩のために現ずる仏土が他受用土であり、地前や二乗などのための仏土は變化土である。

基は各仏土の例として、法性土は『稱讚大乘功德經』、他受用土は『仏地經』、變化土として『説無垢稱經』を挙げている。『説無垢稱經』のみが「此の經」と言われているのは、第2章で検討したように「仏土章」が本来は『無垢疏』の一部であったことの証左である。それぞれの經典について確認すると、『稱讚大乘功德經』には「一時薄伽梵は、法界藏の諸佛の所行の衆寶にて莊嚴せらるる大功德殿に住したもう」(大正 17、910c)とあり、基は『理趣分述讚』においても、この經典について「法性土の中にして即ち法身の説なり」(大正 33、30a)と述べている。しかし、基は密教のように法身説法を字句通りに認めたわけではない。經典に「爾時、會中に一菩薩有り。示すに女相と爲り、徳嚴華と名づく」(大正 17、910c)とある以上、そこが無相なる清浄法界であるとは言えないためである。よって、基は

法性土中言説稱讚大乘功德經、理實嚴花但居淨土不居法性土。法性土中無身無説。菩

薩何由有聽聞等。又爲顯正智内證眞空名居法性土、後智起悲化名居淨土等。亦無過失。  
(大正 33、30a)

〔法性土の中にて稱讃大乘功德經を言説するも、理として實には嚴花は但だ淨土に居すのみにして法性土に居さず。法性土の中には身無く説無し。菩薩何に由りてか聽聞等のこと有るや。又爲し正智を顯して眞空を内證すれば法性土に居すと名づけ、後智にて悲化を起せば淨土等に居すと名づく。亦過失無し。〕

として、徳嚴華菩薩と世尊は実際には淨土に住しており、如来や菩薩が無分別智によって眞如を内証した状態を法性土に居すと表現したのだと解釈している。

また、『仏地經』では世尊が「最勝の光曜せる七寶にて莊嚴せられた(略)大宮殿の中に住し」(大正 16、720b-c)ており、その宮殿は「其の量測り難く、三界を超過する所行の處にして、(略)諸の大菩薩衆の雲集する所」(大正 16、710b-c)であるなど、いわゆる淨土の十八円満を具足していると説かれている。よって、基はこの經文から他受用土の例として『仏地經』を挙げたと思われる。『説無垢稱經』では「廣嚴城の菴羅衛林に住す」(大正 14、557c)とあり、廣嚴城(ヴァイシャーリー)が舞台である以上、これは娑婆世界すなわち變化土での説法だと解釈できる。

ただし、淨土十八円満には「無量の天、龍、人、非人等常に翼從する所」(大正 16、710c)という眷屬円満が含まれており、『説無垢稱經』では舍利弗が穢土としての娑婆世界を見るのに対して、持髻梵王が淨土を見るという唯心淨土が説かれる。よって、基はこれらの經典に対して、衆生の機根により見る仏土が異なるという通報化説での解釈をしている。これについては、次項にてより詳しく考察したい。

## (2) 自受用土

次は自受用土についてである。

自受用身還依自土。謂圓鏡智相應淨識、由昔所修自利無漏純淨佛土因縁成熟、從初成佛盡未來際相續、變爲純淨佛土。唯以無漏色蘊、色香味觸相續四塵。間斷亦聲。五塵爲性。體具事相色法功德。對法所言、唯佛所覺、尚非得靜慮者靜慮境界、況尋思<sup>14</sup>者、即是此土。(大正 45、370b)

〔自受用身も還た自土に依る。謂く圓鏡智と相應する淨識、昔修せし所の自利の無漏の純淨佛土の因縁成熟するに由りて、初に佛と成りし從り未來際を盡して相續し、變じて純淨の佛土と爲す。唯だ無漏の色蘊を以てし、色・香・味・觸は相續する四塵なり。間斷するは亦聲のみなり。五塵を性<sup>ただ</sup>と爲す。體には事相の色法の功德を具う。對法に言う所の、唯佛のみ覺る所なり、尚お靜慮を得る者の靜慮の境界に非ず、況んや尋思の者をやとは、即ち是れ此の土なり。〕

自受用土は、仏がかつて修めた自利の仏土の無漏種子の現行により、大円鏡智を変じて現す浄土である。自受用身についての『成唯識論』（大正 31、58b）の該当箇所を見てみると、

自受用身還依自土。謂圓鏡智相應淨識、由昔所修自利無漏純淨佛土因緣成熟、從初成佛盡未來際相續、變爲純淨佛土。周圓無際衆寶莊嚴。自受用身常依而住。（大正 31、58b）

〔自受用身も還た自土に依る。謂く圓鏡智と相應する淨識、昔修せし所の自利の無漏の純淨佛土の因緣成熟するに由りて、初に佛と成りし従り未來際を盡して相續し、變じて純淨の佛土と爲す。周圓無際にして衆寶に莊嚴せられ、自受用身常に依りて住す。〕

とあり、ほぼ同文だが、「仏土章」の「唯だ無漏の色蘊を以て」以降『対法論』の引用までは基の文章である。これは典拠が不明であり、特に相續する色・香・味・触と間斷がある声の五塵を自受用土の性とする点については考察の手がかりが乏しいが、無著の『摂大乘論』に説かれる浄土の十八円満や、世親の『往生論』における浄土の様相に関する記述を参考にすることで、基が言わんとするところを推測してみたい。特に『摂大乘論』の十八円満は、主に他受用土として解釈されるが、いくつかは『成唯識論』の自受用土に関する文と重なるため、そこから自受用土について類推することはできるであろう。

まずは色・触の二境が相續することについてである。『摂大乘論』では、十八円満について述べる中、

最勝光曜七寶莊嚴、放大光明普照一切無邊世界、無量方所妙飾間列、周圓無際其量難測、超過三界所行之處、（略）廣大法味喜樂所持、（略）無量功德衆所莊嚴。（大正 31、151a）

〔最勝の光曜せる七寶もて莊嚴せられ、大光明を放ちて普く一切の無邊の世界を照し、無量の方所の妙飾間列し、周圓無際にして其の量測り難く、三界を超過せる所行の處にして、（略）廣大なる法味の喜樂に持せられ、（略）無量の功德の衆に莊嚴せらるる。〕

として、浄土が光り輝く七宝やその他のすぐれた宝飾、そして無量の功德の集積によって莊嚴され、この有漏の三界を超過した世界であるなどと説いている。『成唯識論』でも自受用土は「周圓無際にして衆寶に莊嚴」されているとあり、そのような浄土の淨妙なる景観は、大円鏡智が「初に佛と成りし従り未來際を盡して相續」し変現している色境によるものである。そして、それらの浄土を形作る諸色の所依は、触境である能造の大種（地水火風の四大）であるから、これも常に相續していることになる。

法味については『仏地經論』に、

此浄土中諸佛菩薩、後得無漏能説能受大乘法味、生大喜樂。又正體智受眞如味、生大喜樂。能任持身令不斷壞、長養善法故名爲食。（大正 26、295a）

〔此の浄土の中の諸佛菩薩は、後得の無漏にて能く説きて大乘の法味を受け、大喜樂を生ず。又正體智にて眞如味を受け、大喜樂を生ず。能く身を任持して斷壞せざらしむれば、長養の善法の故に名づけて食と爲す。〕

として、他受用土では諸仏・菩薩が大乘の法を説き、また受用し、眞如を証することで大喜樂を生じ、それによって自らの身体を任持しているという。よって、法樂を味わうことを「食」と名づけるのである。自受用身は、『成唯識論』に「未來際を盡して恒に自ら廣大なる法樂を受用」（大正 31、57c）するとあるように、常に法樂を味わい受用しているのであるから、法味という味境が常に相續していると言える。

香境については、『往生論』に西方浄土の相として「華衣を雨ふらして莊嚴し、無量の香普く熏ず」（大正 26、231a）とあることから、有情のための浄土に香境がある以上、自受用土にもまた常に相續していると思われる。

これらの四塵に対して声境のみは間斷がある。自受用土における声とは、『往生論』の「種種の鈴響を發し、妙法の音を宣吐す」（同上）という偈のように、浄土では仏や菩薩などだけではなく、木々や動物、無機物など仏国土全体が法を説くと言われることから、自受用土にも流れていると思われる勝れた妙音のことであろう。その声に間斷がある理由は、『述記』における次の記述が参考になろう。

論。多念相續便非實故。

述曰。第二因破。或應此語多利那聲是實能詮者。理亦不然。多念相續便非實故。量云。多念語聲。應不實能詮表。多念相續聲故。如風鈴等。（大正 43、274c）

〔論。多念相續するは便ち實に非ざるが故に。

述して曰く。第二に因にて破す。或は應に此の語は多利那の聲にして是れ實の能詮なるべしとは、理として亦然らず。多念相續するは便ち實には非ざるが故に。量りて云く。多念の語と聲は應に實の能詮の表なるべからず。多念に相續する聲の故に。風鈴等の如し。〕

これは身・語・意の三表のうち、意表つまり識のみが実有であり、ほかは仮であることを述べる中において、語表が仮であることを証明する記述の一部である。『成唯識論』では、この直前に「一刹那の聲は詮表すること無しというが故に」（大正 31、4c）として、説一切有部の説を退けている。上記の引用は、「語表が多利那の声であるとすれば、実有にして能詮のはたらきをもつと言えるのではないか」という相手方の主張に、推論式をもって反論した箇所である。多念相續する声は風鈴のように実の能詮のはたらきをもたない



というのは、風鈴が風に吹かれて「リー」と音を出すように、単音がいくら続いたとしても、それによって意味を表すことはできないということであろう。よって、浄土という器世間が法を説いたり仏を讃嘆するなどの時は、声境に間断があると考えられる。

最後の『対法論』（大正 31、719c）からの引用については、「仏土章」第一門の最後に基が『大般若経』や『仏地経論』、『華嚴経』などに説かれる十種類の仏土を、四土説をもとに解釈した後で、

對法第六云。復有清淨世界。非苦諦攝。非業煩惱力所生故。非業煩惱増上所起故。然由大願清淨善根増上所引。此所生處不可思議。唯佛所覺。尚非得靜慮者靜慮境界。況尋思者。此自受用土唯佛所知。尚非十地二乗境界。況非聖位有尋思者之所能知。（大正 45、370a）

〔對法の第六に云く。復た清淨なる世界有り。苦諦の攝に非ず。業の煩惱力にて生ずる所に非ざるが故に。業の煩惱の増上にて起す所に非ざるが故に。然れば大願と清淨なる善根の増上に由りて引く所なり。此の生ずる所の處は不可思議なり。唯佛のみ覺る所なり。尚お靜慮を得る者の靜慮の境界に非ず。況んや尋思の者をやと。此れ自受用土は唯佛のみ知る所なり。尚お十地・二乗の境界に非ず。況んや聖位に非ずして尋思に有る者の能く知る所なるや。〕

と述べているとおりである。

靜慮や尋思は、それぞれ禪定と思慮分別という一般的な意味があるため、『対法論』の文章は、「思慮分別を超えた禪定によっても自受用土を認識することはできないのだから、分別がある者はなおさらである」と読むことができる。だが、「尋思」は『成唯識論』に「四尋思とは名と義と自性と差別との假有實無なるを尋思す」（大正 31、49b）とあり、大乘の修道論における加行位（四善根では煖・頂の位）の觀の一種である。また、靜慮は地上の菩薩が修める十勝解の一つでもある。よって、基は「仏土章」第一門において、「尚お十地・二乗の境界に非ず。況んや聖位に非ずして尋思に有る者の能く知る所なるや」との文章を付加することで、『対法論』の記述を、「地上の菩薩ですらその浄土を認識できないのであるから、見道に非常に近い位にあらうとも凡夫に認識できないことは言うまでもない」として、より具体的な階位に基づき解釈していたことがうかがえる。

### （3）他受用土

他受用土について、「仏土章」では次のように述べられている。

他受用身還依自土。謂平等智、大慈悲力由昔所修利他無漏純淨佛土因縁成就、隨於十地菩薩所宜、變爲淨土。器土亦以無漏色蘊、四塵五塵而爲體性。譬如世間人王國土。

以有情界及器世界、以爲體性。離二無別王國土故。由此他受用身所有淨土、亦以成十地菩薩五蘊及金銀等所成四塵等器土、以爲體性。（大正 45、370b）

〔他受用身も還た自土に依る。謂く平等智、大慈悲力にて昔修せし所の利他の無漏の純淨佛土の因縁成就するに由りて、十地に於ける菩薩の宜しき所に隨いて、變じて淨土と爲す。器土は亦無漏の色蘊と、四塵あるいは五塵を以て體性と爲す。譬えば世間の人王の國土の如し。有情界及び器世界を以て、以て體性と爲す。二を離れて別に王の國土無きが故に。此に由りて他受用身の所有せる淨土は、亦十地を成ずる菩薩の五蘊及び金銀等の所成の四塵等の器土を以て、以て體性と爲す。〕

他受用土については、『成唯識論』にも、

他受用身亦依自土。謂平等智、大慈悲力由昔所修利他無漏純淨佛土因縁成熟、隨住十地菩薩所宜、變爲淨土（大正 31、58c）

〔他受用身も亦自土に依る。謂く平等智、大慈悲力にて昔修せし所の利他の無漏の純淨佛土の因縁成熟するに由りて、十地に住する菩薩の宜しき所に隨いて、變じて淨土と爲す。〕

とあり、法性土や自受用土と同様に「仏土章」の引用とほぼ同じであることがわかる。また、器世間としての他受用土の体性については、自受用土と同じである。

しかし、他受用土には自受用土と異なり、所化の十地の菩薩も住している。よって、基は他受用土の体性として、これらの菩薩の五蘊と彼らが浄土莊嚴のため作り出した金銀などの四塵も、他受用土の体性に含めている。そして、続けてその論拠をいくつか挙げている。

無垢稱經第一卷説。諸有情土是爲菩薩嚴淨佛土。一切菩薩隨諸有情增長饒益、即便攝受嚴淨佛土。乃至廣説。十善業道土、是菩薩佛土。菩薩成佛時、大富梵行、乃至正見有情來生其國。故知。有情及彼器界俱稱佛土。持髻所言我見釋迦佛土嚴淨復有無量寶功德莊嚴、亦他受用土。持髻乃是第八地故。法花經云。衆生見劫盡大火所燒時、我此土安穩天人常充滿。梵網經言。我、今盧舍那。方坐蓮華座。一花百億國。一國一釋迦。即他受用土。世親菩薩淨土論云。女人及根缺二乘種不生。皆他受用土。（大正 45、370b-c）

〔無垢稱經の第一卷に説く。諸の有情の土は是れ菩薩の嚴淨佛土爲り。一切の菩薩は諸の有情の増長する饒益に隨いて、即便ち嚴淨佛土を攝受すと。乃至廣説す。十善業道の土とは、是れ菩薩の佛土なり。菩薩佛を成ずる時、大富<sup>お</sup>に梵行あり、乃至正しく有情の其の國に來生するを見ると。故に知る。有情及び彼の器界は俱に佛土と稱す。持髻の言う所の我釋迦佛土の嚴淨を見るに復た無量の寶と功德の莊嚴有りとは、亦他受用土なり。持髻は乃ち是れ第八地なるが故に。法花經に云く。衆生劫盡において大

火にて焼かるるを見る時、我の此の土は安穩にして天人常に充滿せりと。梵網經に言う。我、今盧舍那なり。方に蓮華座に坐す。一花に百億國あり。一國に一釋迦ありと。即ち他受用土なり。世親菩薩の浄土論に云く。女人及び根缺と二乗種は生せずと。皆他受用土なり。〕

ここに挙げられた経論を一つずつ検討すると、第一は『説無垢称經』の「序品」である。この經には、

爾時世尊、告衆菩薩。諸有情土是爲菩薩嚴淨佛土。所以者何。諸善男子。一切菩薩隨諸有情增長饒益、即便攝受嚴淨佛土。（略）十善業道極清淨土。是爲菩薩嚴淨佛土。菩薩證得大菩提時、壽量決定大富梵行。所言誠諦、常以軟語、眷屬不離。善宣密意離諸貪欲、心無瞋恚。正見有情來生其國。（大正 14、559b-c）

〔その時世尊、衆の菩薩に告げたもう。諸の有情の土は是れ菩薩の嚴淨佛土爲り。所以は何ぞ。諸の善男子よ。一切の菩薩は諸の有情の増長する饒益に隨いて、即便ち嚴淨佛土を攝受す。（略）十善業道は極清の淨土なり。是れを菩薩の嚴淨佛土と爲す。菩薩大菩提を證得する時、壽量決定し大富<sup>おご</sup>いに梵行あり。言う所は誠諦にして、常に軟語を以てし、眷屬離れず。善く密意を宣べて諸の貪欲を離れ、心に瞋恚無し。正に有情の其の國に來生するを見るなり。〕

として、菩薩が有情を饒益することがそのまま菩薩の仏土であり、菩薩が十善業道を修めれば、寿命が全うでき梵行が盛んな仏土が実現されるなどと説かれている。これは、菩薩行を積むことが将来自らが得る仏土の莊嚴となっているという意味にも取れるが、同時にこの箇所全体が唯心浄土を説いていることを念頭に置く必要がある。それを表すのが、上記に続く舍利弗と持髻梵王とのやりとりである。

菩薩の仏土について、舍利弗が「若し諸の菩薩の心嚴淨なるが故に佛土嚴淨なりとせば、我が世尊は菩薩を行ずる時、心嚴淨ならざるが故に是の佛土の雜穢此の若きなるや」（同、559c）との疑問を生じると、釈尊がそれを否定し、持髻梵王が釈尊の仏土の嚴淨に関して次のように答える。

持髻梵言。唯舍利子。譬如他化自在天宮。有無量寶功德莊嚴。我、見世尊釋迦牟尼佛土嚴淨有無量寶功德莊嚴、亦復如是。（大正 14、560a）

〔持髻梵言。唯、舍利子よ。譬うるに他化自在天宮の如し。無量の寶と功德との莊嚴有り。我、世尊釋迦牟尼佛の土の嚴淨にして無量の寶と功德との莊嚴有るを見ること、亦復た是の如し。〕

『説無垢称經』では、穢土にして苦しみの多いこの娑婆世界について、持髻梵王が欲界の

最上天である他化自在天にある宮殿のように美しい浄土であると述べる。基はこれに対して「持髻は乃ち是れ第八地なるが故に」として、持髻梵王が見ている仏土は本当は他受用土であるとしている。この結論が導き出されるには二つの段階が必要であろう。すなわち、欲界の最上天に譬えられている釈尊の浄土が、なぜ他受用土と言えるのか、そして『法華玄贊』に「娑婆界の主を大梵王とす。即ち第四禪の主なり。(略)持髻梵王は是れ堪忍界の主なり」(大正 34、675c)とあるように、持髻梵王は色界の第四禪天に住する娑婆世界の主であるが、その持髻梵王がなぜ第八地なのか、という二点についての説明である。

前者については、『無垢疏』によれば、基は釈尊がこの娑婆世界を一時的に浄土に変じたことに関連して、「菩薩の所見は本より是れ浄土なり。二乗と凡夫とは是の穢土を見る」(大正 38、997a)と述べている。阿羅漢である舍利弗が認識できないことから判断しても、この浄土は他受用土であり、それを見ることが出来る持髻梵王は初地以上であろう。さらに基は、この梵王は「増上生の摂なり」(同、1018a)と述べている。増上生とは、『瑜伽師地論』に説かれる菩薩の五生の一つである<sup>15</sup>。初地以上の菩薩は、有情利益のためにさまざまなかたちで生を受けるが、それを「一には除災生なり。二には随類生なり。三には大勢生なり。四には増上生なり。五には最後生なり」(大正 30、562c)として五種類に区分するのである。『瑜伽師地論』によれば、増上生について次のように説かれている。

云何菩薩増上生。謂諸菩薩、始從第一極歡喜住、乃至第十最上成滿諸菩薩住、如前所説差別受生。今於此中名増上生。謂最初住作轉輪王。王、瞻部洲得大自在。乃至第十最上成滿諸菩薩住作大自在。過色究竟一切生處最爲殊勝。唯有已得最上成滿諸菩薩住摩訶薩衆、得生其中。彼諸菩薩即由此業増上所感。是名略説菩薩増上生。若廣宣説當知無量。(同、563b)

〔云何が菩薩の増上生なるや。謂く諸の菩薩、始めに第一の極歡喜住従り、乃至第十の最上成滿諸菩薩住まで、前に説く所の差別の如くに生を受く。今、此の中に於いて増上生と名づく。謂く最初住には轉輪王と作る。王、瞻部洲にて大自在を得。乃至第十最上成滿諸菩薩住には大自在と作る。色究竟を過ぎて一切の生處において最も殊勝爲り。唯だ已に最上成滿諸菩薩住を得たる摩訶薩衆のみ有りて、其の中に生ずることを得。彼の諸の菩薩は、即ち此れ業の増上の所感に由る。是れを名づけて菩薩の増上生なりと略説す。若し廣く宣説すれば當に無量なるを知るべし。〕

第一の除災生とは、菩薩が大願力や大自在力によって魚などの化身となり、危難に遭っている有情を救うもの、第二の随類生とは、不善をなしている有情のもとに同じすがたで生まれ、彼らを教化するものである。第三の大勢生は、これらの生を受けるときに、寿量や形色などの異熟果が極めてすぐれていることを指す。

これに対して増上生は、初地以上第十地の菩薩までが、南瞻部洲の轉輪王から色究竟天の自在天まで、段階的に欲界・色界内の各所へと生まれることを指す。これは一見する



と三界内のことであり、先の三生と同じく、生まれるのは菩薩の化身のように思われるが、実際には菩薩の実身がそれぞれの処に住するのであり、これらの土は変化土ではなく他受用土である。先にも述べたとおり、唯識でいえば三界とは空間的なものではなく、あくまで各自の心がどの程度煩悩に繫縛されているかによって判断される。よって、『述記』には「大自在宮とは謂く淨居上に實の淨土有り。即ち自受用身初めて彼に於いて起證す。是れ第十地の菩薩の宮なり」（大正 43、498b）として、色究竟天にある大自在宮は実の淨土すなわち他受用土であり、ここに生まれる第十地の菩薩は、成仏すると自受用身になると述べられている。現在のところ、初地と第十地以外の階位にどのような世界が対応しているのか、『瑜伽師地論』に明記されている箇所を見つけることはできていないが、基の『無垢疏』によれば第八地の菩薩は持髻梵王となり、色究竟天に住するようである。

なお、第五の最後生とは、釈尊や弥勒菩薩の下生のような生であり、これによって変化身を成ずることになる。

以上のことから、唯識によって『説無垢称經』を解釈すると、菩薩がさまざまな善行を積む中で所知障を断じていけば、自らが住する他受用土を變現している菩薩の第八識も一層淨妙になり、その菩薩の境地に即した莊嚴された淨土が現前することになる。つまり、十善業道などによる菩薩の仏土とは、将来成仏時に摂受するものであると同時に、現在の菩薩が摂受する他受用土でもある。そのため、基は「有情及び彼の器界は俱に佛土と稱す」と述べたのである。

次に『法華經』だが、これは「如来寿量品」の偈に「衆生劫盡に大火にて焼かるるを見る時、我の此の土は安隱にして天人常に充滿せり」（大正 9、43c）とある通りである。基はこの箇所に関して、『法華玄贊』にて「王城、鷲嶺、劫盡の火焼、鷲子の聞經は即ち化佛なり。我が土安隱、壽量長遠、文殊在中は即ち報身なり」（大正 34、664c）として、前半は化土、後半は報土すなわち他受用土と解釈している。

また『梵網經』にも、偈として「我、今盧舍那なり。方に蓮花臺に坐せり。周匝の千花の上に復た千の釋迦を現ず。一花は百億國なり。一の國に一の釋迦あり」（大正 24、3c-4a）と説かれている。この箇所はすでに吉蔵が仏身仏土論を展開する際に注目しており、『法華玄論』には「法身は次に舍那の迹を垂れて諸の不行を化す。舍那は次に釋迦の化を示して二乗を引く」（大正 34、436c）として、この盧舍那仏は法身から垂迹した応身であり、釈迦は盧舍那仏が化作した化身であると述べている。基もまた、吉蔵と同様に、盧舍那仏が他受用身であり、釈迦は變化身であると解釈したのであるが、法相教学では他受用身も變化身も自受用身により示現されることは、本論第3章にて検討したとおりである。

最後は世親の『淨土論』（本論では『往生論』とする）である。『往生論』に述べられる淨土の二十九種の莊嚴の一つが「女人及び根缺と二乗種は生ぜず」（大正 26、231a）であり、これはそもそも『無量寿經』に説かれた西方淨土の相であるから、淨土教ではこの箇所を重視して、西方淨土が報土であることの根拠の一つとしてきた。基もまたこれを他受用土の記述として扱っているが、その理由については第5節にて考察したい。

#### (4) 変化土

最後は変化土である。「仏土章」には、次のように述べられている。

佛變化身還居自土。謂成事智、大悲慈力由昔所修利他無漏淨穢佛土因緣成熟、隨未登地有情所宜、化爲佛土。或淨、或穢。如彌勒土淨。釋迦土穢。釋迦土中、說無垢稱經、足未按前現穢非淨。足按已後暫令見淨。說法花時、十方佛集淨而非穢。未集已前穢而非淨。涅槃亦言。爾時三千大千世界、以佛神力地皆柔軟。無有垢墟土石沙礫。亦化土攝。隨所宜生、而現土故。此土亦以有情五蘊及器四塵等、以爲體性。(大正 45、370c)

〔佛の變化身は還た自土に居す。謂く成事智、大悲慈力にて昔修する所の利他の無漏の淨穢の佛土の因緣成熟するに由りて、未登地の有情の宜しき所に隨いて化して佛土と爲す。或は淨、或は穢なり。彌勒の土の如きは淨なり。釋迦の土は穢なり。釋迦の土の中には、無垢稱經に説くに、足にて未だ按ずる前は穢を現じて淨に非ず。足にて按じて已後は暫く淨を見せしむ。法花に説く時は、十方の佛集まるは淨にして穢に非ず。未だ集まる已前は穢にして淨に非ず。涅槃に亦言う。その時三千大千世界、佛の神力を以て地皆柔軟なり。垢墟土石沙礫有ること無しと。亦化土の攝なり。宜しき所に隨いて生じ、土を現ずるが故に。此の土も亦有情の五蘊及び器と四塵等を以て、以て體性と爲す。〕

これについて、『成唯識論』には、

若變化身依變化土。謂成事智大慈悲力由昔所修利他無漏淨穢佛土因緣成熟。隨未登地有情所宜化爲佛土。(大正 31、58c)

〔若し變化身ならば變化土に依る。謂く成事智が大慈悲力にて、昔修する所の利他の無漏の淨穢の佛土の因緣成熟するに由りて、未登地の有情の宜しき所に隨いて化して佛土と爲す。〕

とあるので、變化身の説明も他と同様に『成唯識論』に基づいていることがわかる。

第一門の総論でも述べられていたとおり、變化土には浄土と穢土がある。基はその例として、弥勒菩薩の兜率天は浄土であり、釈尊の仏土である娑婆世界は穢土であるとしているが、『説無垢稱經』で釈尊が一時的に見せた浄土としての娑婆世界も變化土として存在するとしている。先にその浄土が他受用土であることは確認したが、なぜそれが變化土でもあるかと言えば、その浄土を見た舍利弗などの二乗にとっては、他受用土としての浄土は認識できないのであるから、變化土としての浄土を見たということであろう。經典を読めば、持髻梵王と舍利弗らは同じ浄土を見たように思えるが、前者は菩薩であり後者は声

聞であるから、同じく聖者の位にあると言っても後者は所知障をまったく断じておらず、識の微妙に厳然とした差があるのである。

また『法華經』では、「見宝塔品」において七宝塔が地より出現し、多宝如来の「若し我が寶塔にして法華經を聽かんが爲の故に諸佛の前に出づる時、其れ我が身を以て四衆に示さんと欲すること有らば、彼の佛の分身の諸佛の十方世界に在りて說法したもうを、盡く還して一處に集め、然る後に我が身を乃ち出現せしめんのみ」（大正 9、32c）という願によって、十方のもろもろの仏国土で法を説いていた釈尊の化身が、一堂に会する場面が展開される。基はこの十方の化身が集会して以降を浄土とし、それ以前の諸品は穢土にて説かれたとしたのである。それは二乗にとってはいずれも變化土であるが、なぜここで穢土が浄土に変わるかと言えば、基は『法華玄贊』に、

何故變穢爲淨耶。論云。示現一切佛國土平等清淨故。釋迦爲惡衆生現故有此不淨。如無垢稱説。（大正 34、813a）

〔何の故に穢を變じて淨と爲すや。論じて云く。一切の佛國土の平等清淨なるを示現せんがための故なり。釋迦は惡衆生の爲に現ずるが故に此の不淨有り。無垢稱に説くが如し。〕

として、『説無垢稱經』に「我が佛國土は常に淨なること此の若し。下劣の有情を成熟せしめんと欲するが爲に、是の故に無量の過失と雜穢の土を示現するのみ」（大正 14、560a）とあるごとく、釈尊の變化土は本来浄土であり、この娑婆世界が穢土であるのは方便として示現しているに過ぎないことを現すためであると解釈している。

『涅槃經』「壽命品」にも、「その時三千大千世界、佛の神力を以ての故に地皆柔軟なり。丘壚土沙礫石荊棘毒草の有ること無し。衆寶の莊嚴は猶お西方無量壽佛の極樂世界の如し」（大正 12、371b）として、釈尊が入滅時に浄土としての娑婆世界の相を示現している。このように衆生の機根に合わせ、神通力によって淨穢の仏土を變現するのは、成所作智のはたらきによるところが大きいため、基はこれらの經典の仏土は變化土であるとしたのである。

## 第2項 仏国土の判定に関する唯識的解釈

### （1）基の通報化説

基の四身説は以上の通りだが、前項の総論で確認したように、大乘經典ではしばしば二乗や菩薩が同じ法会に参加し、ともに説法を聞いている。たとえば先に挙げた『法華經』でも、「序品」には「一時佛は王舍城の耆闍崛山中に住したまい、大比丘衆萬二千人と俱なりき。皆是れ阿羅漢なり。（略）菩薩摩訶薩は八萬人なり。皆阿耨多羅三藐三菩提に於

いて退轉せず」（大正 9、1c-2a）として、阿羅漢と地上の菩薩が同時に『法華經』を聞いたと説かれている。これらの菩薩は他受用土に住しているのだから、『往生論』に「女人及び根缺と二乗種は生ぜず」とある以上、彼らは阿羅漢の存在を認識していないのか、あるいは逆に阿羅漢の側は不退の菩薩を認識できないのかという問題について、基は『法華玄贊』にて、権と実によって次のように解説している。

如佛地論。一處化佛淨穢土中聲聞等實。菩薩爲權。報土之中菩薩爲實。聲聞等權。今此化報俱有。隨應兩實二權。初列靈山化佛。菩薩在中爲權。衆生見於劫盡淨土常安、壽量無邊、報身報土。聲聞等衆非實。況多寶分身悉爲化現。准知。報化權實理彰。（大正 34、666b）

〔佛地論の如し。一處の化佛の淨・穢土中の聲聞等は實なり。菩薩は權と爲す。報土の中の菩薩は實と爲す。聲聞等は權なり。今此には化と報と俱に有り。應に隨いて兩實・二權なり。初に靈山に列するは化佛なり。菩薩の中に在るは權と爲す。衆生劫盡に於て見るとき淨土常に安かなることと、壽量無邊とは、報身報土なり。聲聞等の衆は實に非ず。況んや多寶と分身とは悉く化現と爲す。准て知る。報・化・權・實は理として彰かなり。〕

これによると、變化土の中にあつては、聲聞は実体があり、地上の菩薩は化作された存在である。他受用土では権実が逆転する。したがって、二乗の見る變化土に菩薩がおらず、地上の菩薩の見る他受用土に二乗が存在しないということにはならない。

その根拠として、基は『仏地經論』の名を挙げている。『仏地經』には「一時、薄伽梵は最勝なる光曜の七寶にて莊嚴せらるる（略）大宮殿の中に住せり。（略）諸の無量の大聲聞衆と俱なりき」（大正 16、720c）と記されている。これについて、『仏地經論』では、

受用變化二佛土中、今此淨土何土所攝。説此經佛爲是何身。有義、此土變化土攝。説此經佛是變化身。聲聞等衆、住此土中、現對如來聞説是經、歡喜信受而奉行故。佛心所現故、出三界淨識爲相、爲説勝法。化此地前諸有情類、令其欣樂修行彼因故、暫化作清淨佛土殊妙化身、神力加衆令暫得見。若不爾者、聲聞等衆應俱不見。（大正 26、292c）

〔受用と變化の二の佛土の中、今此の淨土は何の土の所攝なるや。此の經を説きたまいし佛は是れ何の身と爲すや。有る義は、此の土は變化土の攝なり、此の經を説きたまいし佛は是れ變化身なり。聲聞等の衆、此の土の中に住し、現に如來に對して是の經を説きたまうを聞き、歡喜し信受して奉行せるが故に。佛心の所現なるが故に、三界を出づる淨識を相と爲し、爲に勝法を説く。此地前の諸の有情の類を化し、其の欣樂をして彼の因を修行せしめんが故に、暫く清淨なる佛土と殊妙なる化身を化作し、神力もて衆に加えて暫く見ることを得せしむ。若し爾らざれば、聲聞等の衆應に俱に



見ず。]

と述べ、この浄土は変化土と受用土のどちらであるかとの問いを立て、第一説として声聞などがあるため変化土であると解釈した場合は、仏が淨妙な識を変じて衆生の教化のために勝れた化身化土を化作し、神力によってしばらくこれを見せしめたのだとしている。そして次に第二説として、

有義、此土受用土攝。説此經佛是受用身。此淨土量無邊際故。路乘門等是實德故、受用如是清淨佛土。一向淨妙、一向安樂、一向無罪、一向自在餘處説故。解深密説。三地已上乃得生故。説此經佛具後所説二十一種實功德故。説餘經時不列如是佛功德故。若暫化作如是淨土如是妙身、加衆令見、應如餘經分明顯説。然不説故。是受用土及受用身。聲聞等衆是佛化作。或諸菩薩現作此身。莊嚴佛土説法會故。（同上）

〔有る義は、此の土は受用土の攝なり。此の經を説きたまいし佛は是れ受用身なり。此の淨土は量無邊際なるが故に。路乘門等は是れ實徳なるが故に、是の如き清淨なる佛土を受用す。一向に淨妙にして、一向に安樂にして、一向に罪無く、一向に自在なりと餘の處に説くが故に。解深密に説く。三地已上は乃ち生ずることを得るが故にと。此の經を説きたまいし佛は後に説く所の二十一種の實の功德を具うが故に。餘の經を説きたまいし時は是の如き佛の功德を列せざるが故に。若し暫く是の如き淨土と是の如き妙身を化作して、衆に加えて見せしむれば、應に餘の經の如くに分明に顯説すべし。然るに説かざるが故に。是れ受用土及び受用身なり。聲聞等の衆は是れ佛の化作なり。或は諸の菩薩、現じて此の身を作す。佛土と説法會とを莊嚴するが故に。〕

として、浄土の勝れた相や經典の内容などから他受用の身土であると解釈した場合は、声聞などは仏や菩薩の化作であるとしている。これら二説に対する第三の「如実義」は、

如實義者、迦牟尼説此經時、前大衆見變化身居此穢土爲其説法、地上大衆見受用身居佛淨土爲其説法。所聞雖同、所見各別。雖俱歡喜信受奉行、解有淺深、所行各異。而傳法者爲令衆生聞勝、憍願勤修彼因當生淨土證佛功德。故就勝者所見結集、言薄伽梵住最勝等、乃至廣説如來功德。（大正 26、292c）

〔如實の義は、釋迦牟尼此の經を説きたまいし時、地前の大衆は變化身の此の穢土に居して其の説法を爲すを見、地上の大衆は受用身の佛の淨土に居して其の説法を爲すを見る。聞く所は同じと雖も、見る所は各別なり。俱に歡喜し信受し奉行すと雖も、解に淺深有り、行ずる所も各異なればなり。而して法を傳える者は衆生をして勝を聞かしめ、憍願して彼の因を勤修して當に淨土に生れ佛の功德を證せしめんとす。故に勝者の見る所の結集に就きて、薄伽梵は最勝等に住すと言ひ、乃至如來の功德を廣説するなり。〕

とあるとおり、一つの経典に説かれる浄土を他受用土（報土）と変化土（化土）の双方に通じていると解釈する、いわゆる通報化説である。第三説によれば、『仏地経』に勝れた他受用土の相が説かれていても、それはこの経典を読む人々がそのような浄土に生まれたいと願い、その因を積むべく修行に邁進することを願って記したのであり、実際には変化土に住する有情は『仏地経』の浄土の相を見られないとする。

この『仏地経論』の三説と、基の「仏土章」での経典に対する解釈を比較すると、基は必ずしも如実義だけではなく、三説すべてを認め、かつ総合するかたちで自らの仏土論に反映させていることがわかる。すなわち、『法華玄賛』における声聞と菩薩の権実は、『仏地経論』の第一説において変化土であれば菩薩は仏の神通力による化作であり、第二説において他受用土であれば声聞などは仏や菩薩の化作であるとする箇所に基づいている。だが、これらの説は第三の通報化説に対峙するのであるから、『仏地経』の仏土はただ変化土のみ、あるいはただ他受用土のみとしていることになり、『説無垢称経』において持髻梵王は他受用土を見、舍利弗らが変化土としての浄土を見ること、また『法華経』の「衆生劫盡において大火にて焼かるを見る時、我の此の土は安隱にして天人常に充滿せり」という偈などは解釈できなくなる。

したがって、基は同じ仏土をおのおのの有情が自らの心に応じて異なる認識で見るという『仏地経論』の第三の説を基礎として、同じ説法会でも地上の菩薩は他受用土を、地前や二乗などは変化土を見るが、第二説のごとく他受用土には仏などの化作した声聞がおり、第一説のごとく変化土には仏が化作した菩薩がいるとしたのである。これにより、『説無垢称経』で舍利弗と持髻梵王が会話をするとところは、舍利弗から見れば変化土であって持髻梵王は化作された菩薩であり、持髻梵王から見れば他受用土であって舍利弗は化作された声聞となる。無論、地上の菩薩と地前・二乗などとは識の僣妙に大きな差があるため、仏の威神力が加わるまで浄土としての釈尊の仏土が舍利弗には認識できなかったように、認識する仏土に相応の違いは出る。だが、どちらも仏などの化作によって経典により即した仏土の相を見ることができるという解釈は、第三説とも異なる、基の独自の説と言えるであろう。

## （2）仏土の有漏無漏

次に、仏土の有漏と無漏の問題について検討してみたい。これは中国浄土教においては西方浄土が有漏の三界の摂であるか否かという問題と合わせて論じられており、阿弥陀仏の極楽世界が浄土であり報土であることを論証するために欠かせないポイントであった。本章第2節において、慧遠が『大乘義章』において、安樂国を有漏の事浄土とし、『往生論』などに三界を超え出ていると説かれているのは、無漏土に相似しているからであると判断したことを確認したが、たとえば西方浄土は唯報であるとの立場に立つ善導は、『観

『經疏』にてこの浄土の様相を「皆是れ彌陀の淨國の無漏眞實の勝相なり」（大正 37、246c）と述べており、別の箇所では『往生論』の三界不摂の偈も引用している。ただし、善導が西方浄土を無漏であると主張するのは、三界を超過しているためと言うよりも「此は諸の寶林樹、皆彌陀の無漏の心中従り流出するを明す。佛の心是れ無漏なるに由るが故に、其の樹も亦是れ無漏なり」（同、264b）という一文に現れているように、西方浄土が阿弥陀仏の無漏心から現れ出た仏土であることが、直接の根拠となっているようである。

このような経緯の中で、基もまた「仏土章」において『成唯識論』などに基づきつつ、仏土の有漏無漏や三界摂不摂を論じている。まず、有漏無漏に関してだが、法性土と自受用土が無漏であることは言を待たないであろう。よって、他受用土と変化土をどう解釈するかが焦点となる。これについて、基は「仏土章」で次のように述べている。

【他受用土】此之佛土、佛所變者定唯無漏。菩薩變者通有無漏。第八五識所變唯有漏。第六意識或第七識及所變通有無漏。（大正 45、370c）

〔此の佛土、佛の所變は定めて唯無漏のみなり。菩薩の變ずるは有・無漏に通ず。第八と五識の所變は唯有漏のみなり。第六意識或は第七識及び所變は有・無漏に通ず。〕

【変化土】佛變唯無漏。餘有情變通有無漏。第六識及所變通有無漏。餘識及所變唯有漏。（同上）

〔佛の變ずるは唯無漏のみ。餘の有情の變ずるは有・無漏に通ず。第六識及び所變は有・無漏に通ず。餘の識及び所變は唯有漏のみ。〕

他受用土が浄土のみ、変化土に浄土と穢土があることは、先に見たとおりである。だが、唯識思想では仏土の様相に浄穢の差があろうとも、有漏か無漏かはその仏土を变现する識によって決定される。『成唯識論』に、「此の諸の身と土とは、若し淨にもあれ若し穢にもあれ、無漏の識上に變現せられたるは能變の識に同しく俱に善なり無漏なり。（略）有漏の識上に變現せられたるは能變の識に同しく皆是れ有漏なり」（大正 31、58c-59a）と説かれている通りである。したがって、凡夫や二乗から見れば、娑婆世界は穢土であるが、「佛の變ずるは唯無漏のみ」となるのであり、西方極樂世界のように浄土に見える仏土であっても、「菩薩の變ずるは有・無漏に通ず」るのである。

これに関して、『仏地經論』ではより詳細な議論がなされている。仏がどのように仏身を現し出すかは、第3章で検討したとおりであり、仏土もそれに準じている。一方、菩薩が浄土に生まれたり赴いたりすることを唯識で説明すると、「諸佛は慈悲にて自らの識の上に菩薩の宜しきに隨いて龜妙の土を現じ、菩薩は自らの善根と願力に隨いて、自らの識の上に佛の所生の浄土の相に似せて現ず」（大正 26、294b）とあるように、仏が大円鏡智の相分に現した浄土を増上縁として、菩薩は自らの善根と願力によって自身の識の上に浄土を浮かべて認識する。その場合、この菩薩の浄土は有漏であるのか、無漏であるのかについて、三説が提示されている。

第一は菩薩の浄土も無漏であるとする説である。

如是地上菩薩浄土爲是有漏、爲は無漏。有義無漏。謂自心中後得無漏、浄土種子願力資故、變生浄土、於中受用大乘法樂。以初地上諸菩薩衆證眞如理。得眞無漏處眞法流。住眞浄土常見諸佛。故所變土是眞無漏道諦所攝。（同、294b-c）

〔是の如き地上の菩薩の浄土は爲た是れ有漏なるや、爲た是れ無漏なるや。有る義は無漏なり。謂く自心の中の後得の無漏、浄土の種子と願力の<sup>たすけ</sup>資との故に、變じて浄土を生じ、中に於て大乘の法樂を受用す。初地上の諸の菩薩衆は眞如の理を證するを以て、眞の無漏の處と眞の法流を得て、眞の浄土に住して常に諸佛に<sup>まみ</sup>見える。故に所變の土は是れ眞の無漏にして道諦の所攝なり。〕

菩薩は見道において、初めて無漏種子が現行して無分別智を起し、眞如の一分を証することが可能になる。以降、地上の菩薩は無漏種子によって無漏智を起こせるようになるため、そこに變化土と他受用土の違いがあると考えたのがこの説である。この第一説と次の第二説は、『述記』などでも詳しく説明されておらず、詳細は不明だが、第二説で第八地が有漏であることから、第一説では大円鏡智も含めて、四智の後得智が一時的であれ起きることを想定していると思い割れる。

第二は菩薩の浄土も有漏であるとする説である。

有義有漏。謂自心中加行有漏、浄土種子願力資故、變生浄土、於中受用大乘法樂。以彼菩薩雖證眞如得眞無漏、而七地來煩惱現起。乃至十地猶有修斷煩惱種子及所知障。第八識體能持彼故。現受熏故。猶是有漏無記性攝。有爲無漏道諦所攝、決定是善。若十地中第八識體は無漏善、應如佛地、不能執持有漏種子。不應受熏。第八識體既是有漏無記性攝。所變浄土云何無漏善性所攝。（同上）

〔有る義は有漏なり。謂く自らの心中の加行の有漏、浄土の種子と願力の資の故に、變じて浄土を生じ、中に於て大乘の法樂を受用す。彼の菩薩を以て眞如を證し眞の無漏を得と雖も、七地來は煩惱現起す。乃至十地にも猶お修斷すべき煩惱の種子及び所知障有り。第八識の體は能く彼を持するが故に。現に熏を受くるが故に。猶お是れ有漏無記性に攝めらる。有爲無漏の道諦の所攝ならば、決定して是れ善なり。若し十地の中の第八識の體是れ無漏善ならば、應に佛地の如く、有漏種子を執持すること能わず。應に熏を受くべからず。第八識の體既に是れ有漏無記性の攝なり。所變の浄土云何が無漏善性の所攝なるや。〕

地上の菩薩は確かに見道において眞如を証得するが、それは一分に過ぎない。第八識は種子を執持する唯一の識であり、地上の菩薩といえども因位にいる以上は、この識に断ずべき煩惱障の種子や所知障の種子を蔵しているのである。また、見道で無分別智を発したと



しても、それは一時にとどまっており、無分別智が任運に相續して煩惱が現行しなくなるのは第八地に至ってからである。以上のことから、地上の菩薩も第八識に関しては仏果を得るまで地前や二乗と同じ有漏無記性であり、無漏善性ではないと言える。よって、有漏の加行智が願力の助縁によって現行した他受用土の相を変現することを、他受用土に生まれると解釈したのである。

これに対して、第三の「如実義」は次の通りである。

如實義者、十地菩薩自心所變淨土有二。若第八識所變淨土、是有漏識相分攝故、是有漏身所依處故、雖無漏善力所資熏、其相淨妙。而是有漏苦諦所攝。隨加行等所現亦爾。若隨後得無漏心變淨土影像、是無漏識相分攝故、從無漏善種子生故、體是無漏道諦所攝。（大正 26、294c）

〔如實の義は、十地の菩薩の自心の所變の淨土に二有り。若し第八識の所變の淨土ならば、是れ有漏の識の相分の攝なるが故に、是れ有漏身の所依の處なるが故に、無漏の善力に資けられて熏ずれば、其の相淨妙なりと雖も、是れ有漏苦諦の所攝なり。加行等に隨いて現ぜらるるも亦爾なり。若し後得の無漏心の變ずる淨土の影像に隨えば、是れ無漏の識の相分の攝なるが故に、無漏の善なる種子に従りて生ずるが故に、體は是れ無漏道諦の所攝なり。〕

これは第一説と第二説を統合したものであり、第八識の場合は必ず有漏土となり、七轉識の場合は無漏の後得智と相応しているときは、それらの識の影像相分に現し出される淨土は無漏種子によって生じた智によって認識するのであるから、無漏土であるという。「無漏の善力にて資熏されれば、其の相淨妙なり」とは意味が分かりにくい、無漏の善力（無漏智など）という助因があるため、淨妙な相を現せる名言種子が熏習されると解釈することができるのではないか。第八識の本質としての淨土はあくまで有漏種子が現行したものであり、無漏種子からは変現されないから、無漏智に基づく無漏業によって第八識に依附している無漏種子が増える、あるいは無漏種子が他の識の影像相分として現行することが、無漏の善力だと思われる。いずれにせよ、第八識自体が有漏識であることから、その変現する土は有漏土となるのである。

この八識それぞれの有漏無漏の区別を、基は『述記』においてより細かく、次のように解説している。

他受用身土體唯是淨。然能變者通有無漏。如來及十地中菩薩無漏後得所變、即純淨無漏。若十地第八識并五識、及七地以前有漏散心及有漏後得所變、即純淨有漏。無他受用土體是穢者、非有穢心之所變故。問。既許有漏識亦能變土。他受用土云何必唯淨。答。本質佛所變者非穢故。能變之者無煩惱穢故。無穢識故。所以所變之土唯淨通有無漏。此據相似。若變化土本質通淨穢、唯無漏。若隨彼二乘等無漏心所變、即無漏。然

彼無此事。彼無漏狹不能緣身土等。若隨彼二乘有漏心并異生所變、即有漏。皆通淨穢。或二乘等後得不能緣、即唯有漏、通染淨。如螺髻梵王舍利弗等所見異故。（大正 43、605a）

〔他受用の身と土とは體は唯是れ淨なり。然るに能變は有・無漏に通ず。如來及び十地の中の菩薩の無漏の後得の變ずる所は、即ち純淨なる無漏なり。若し十地の第八識并に五識、及び七地以前の有漏の散心及び有漏の後得の所變は、即ち純淨なる有漏なり。他受用土の體は是れ穢無しとは、穢有る心の所變には非ざるが故に。問う。既に有漏の識亦能く土を變ずるを許す。他受用土は云何が必ず唯淨のみなるや。答う。本質なる佛の所變は穢に非ざるが故に。能變の者に煩惱の穢無きが故に。穢の識無きが故に。所以に所變の土は唯淨なるも有・無漏に通ず。此は相似に據るなり。若し變化土ならば本質は淨・穢に通ずるも、唯無漏のみなり。若し彼の二乗等の無漏の心の所變に隨えば、即ち無漏なり。然るに彼に此の事無し。彼の無漏は狹にして身・土等を緣ずること能わず。若し彼の二乗の有漏心并に異生の所變に隨えば、即ち有漏なり。皆淨・穢に通ず。或は二乗等の後得は緣ずること能ざれば、即ち唯有漏のみにして、染・淨に通ず。螺髻梵王と舍利弗等の所見異なるが如きの故に。〕

『仏地經論』の第三説にあるように、他受用土についていうならば、変現する菩薩の八識のうち、無漏の後得智と相応した識の相分に浄土の相が現れれば、その仏土は無漏であり、有漏の識の相分に浮かんだ浄土は、有漏の土となる。それはすなわち、八識を転じて得られる無漏の四智が、十地のどの段階で獲得でき、それらの無漏智がどのように相続するかによって、各識が変ずる仏土の有漏・無漏も決まるということでもある。

『成唯識論』には、四智の獲得について以下のように説かれている。

大圓鏡智相應心品、（略）解脫道時初成佛故乃得初起。（略）平等性智相應心品、菩薩見道初現前位違二執故方得初起。後十地中執未斷故、有漏等位或有間斷。（略）妙觀察智相應心品、生空觀品二乘見位亦得初起。（略）若非有漏或無心時、皆容現起。法空觀品菩薩見位方得初起。此後展轉乃至上位。若非有漏生空智果或無心時、皆容現起。成所作智相應心品、（略）成佛方得初起。（大正 31、56b）

〔大圓鏡智相應の心品は、（略）解脫道の時に初めて佛と成るが故に乃ち初めて起ることを得。（略）平等性智相應の心品は、菩薩の見道の初めに現前する位に、二執に違せるが故に方に初めて起ることを得。後の十地の中には執を未だ斷ぜざるが故に、有漏等の位に或は間斷すること有り。（略）妙觀察智相應の心品は、生空觀品には二乗の見の位に亦初めて起ることを得。（略）若し有漏と或は無心とに非ざる時は、皆現起すべし。法空觀品には菩薩の見の位に方に初めて起ることを得。此より後展轉して乃ち上位に至る。若し有漏と生空智と果と或は無心に非ざる時は、皆現起すべし。

（略）成所作智相應の心品は、（略）佛を成ずるとき方に初起することを得。〕

総じていえば、大円鏡智と成所作智は仏となったときに初めて起き、平等性智と妙觀察智は見道に至ったときに初めて起きる。しかし、地上の菩薩はまだ俱生起の二障を断じていないため、「有漏等の位に或は間斷すること有り」とされる。また、妙觀察智は生空観品すなわち人空を観じて我執を断じた見道以上の二乗と、法空観品すなわち法空を観じて法執を断じた見道以上の菩薩の双方が起こすことができるが、有漏心が起きるときや無心定（無想定・滅尽定）に入っているときなどは起きない。これにより、第八識と五轉識は地上の菩薩であっても有漏であり、第七識と第六識は初地以上ならば無漏の後得智と相応するときもあるが、無分別智が任運に相續するようになる第八地に至るまでは有漏心が起き、無漏智としての平等性智や妙觀察智に間斷があるため、有漏無漏に通ずるのである。

変化土については、二乗にも見道以降無学位に至るまで、無漏智が生じるのであり、『成唯識論』ではそれが妙觀察智であるとしている。だが、二乗は我空を観じて分別起の煩惱障の現行を断じることではできても、法空は観じておらず所知障や俱生起の煩惱障は断じてはいない。よって、空を觀察して得られる妙觀察智のはたらきも、菩薩に比べると非常に限定的になる。また、二空を観じることで平等性智が現起するが、二乗は我空のみを証するためこの智が起きない。よって、基は「彼の無漏は狭にして身・土等を縁ずること能わず」と述べたのだろう。

このように、唯識教学に基づけば仏土の有漏無漏は有情の八識それぞれの所変によって異なるのであり、特定の經典に説かれた浄土を一概に有漏・無漏と判断することはできない。だが、それではなぜ、有情が有漏の識で変現した仏土でも、他受用土や一部の変化土は浄土なのかという疑問が生じる。基はこれについて、先に引用した『述記』において、「本質なる佛の所變は穢に非ざるが故に。能變の者に煩惱の穢無きが故に。穢の識無きが故に。所以に所變の土は唯淨なるも有・無漏に通ず。此は相似に據るなり」と答えている。有情の識が有漏であろうとも、仏の本質相分に現し出された仏土は他受用土・変化土を問わず無漏土であり、それを増上縁として有情が自識を変じると、無漏に相似した仏土が現し出されることから、仏と有情の双方から見て浄土と言えるとするのが基の意見である。

### （3）仏土の三界不摂説

基の仏土論における徹底した唯識思想は、浄土の三界摂不摂の解釈にも影響を与えている。ところで、有漏無漏は煩惱の有無であるから、浄土の定義に直結するという意味があるが、浄土が三界の摂であるか否かがなぜ仏土論にて論じられるようになったのかという点については、少々説明が必要かと思われる。よって、基の説を検討する前に、少しこれについて概説しておきたい。

そもそも中国浄土思想において浄土は三界内に非ずと言われるようになった根拠の一つは、『大智度論』である。

問曰。生他方佛國者、爲是欲界、非欲界。答曰。他方佛國、雜惡不淨者、則名欲界。若清淨者、則無三惡道三毒。乃至無三毒之名、亦無二乘之名。亦無女人、一切人皆有三十二相。無量光明、常照世間。一念之頃作無量身、到無量如恒河沙等世界、度無量阿僧祇衆生、還來本處。如是世界在地上故不名色界。無欲故不名欲界。有形色故不名無色界。諸大菩薩福德清淨業因緣故、別得清淨世界出於三界。或有以大慈大悲心憐愍衆生故生此欲界。（大正 25、340a）

〔問うて曰く。他方の佛國に生ずる者は、爲た是れ欲界なるや、欲界に非ざるや。答えて曰く。他方の佛國、雜惡不淨なれば、則ち欲界と名づく。若し清淨なれば、則ち三惡道と三毒無し。乃至三毒の名も無く、亦二乗の名も無し。亦女人無く、一切の人皆三十二相有り。無量の光明、常に世間を照らす。一念の頃に無量の身を作し、無量の如き恒河沙等の世界に到りて、無量阿僧祇の衆生を度し、還た本處に來る。是の如き世界は地上に在るが故に色界と名づけず。欲無きが故に欲界と名づけず。形色有るが故に無色界と名づけず。諸の大菩薩は福德と清淨業の因縁の故に、別して清淨世界の三界を出づるを得。或は大慈大悲心を以て衆生を憐愍せるが故に此の欲界に生ずるもの有り。〕

これは、菩薩は慈悲心の故に第四禪などを修していてもその天には生まれず、欲界に降りて人身を取ると經典に説かれていることに対して、他の仏土に生まれる場合、その世界も欲界なのかとの問いに答えているものである。ここでは、清淨なる世界は三界のどれにも当てはまらず、もろもろの大菩薩が特別にそのような浄土に生まれるのだとされている。

この『大智度論』に加えて、『摂大乘論』によれば、浄土は「三界を超過せる所行の處にして、勝れたる出世間の善根の起す所なり」（大正 31、151a）として、有漏の世界である三界を超え、出世間の因（無分別智）およびその先にある勝れた因（後得智）という善根によって起こされた仏国土だと説かれている。三界が有漏すなわちさまざまな煩惱に覆われた世界であることは、『涅槃經』に

三漏者、欲界一切煩惱除無明。是名欲漏。色無色界一切煩惱除無明。是名有漏。三界無明名無明漏。如來永斷、是故非漏。（大正 12、495b）

〔三漏とは、欲界の一切の煩惱にして無明を除く。是れを欲漏と名づく。色と無色との界の一切煩惱にして無明を除く。是れを有漏と名づく。三界の無明を無明漏と名づく。如來永く斷ずれば、是の故に漏に非ず。〕

と説かれている通りであるから、三界を超え出ているということは、すなわち無漏の浄土であることを意味する。そのため、『往生論』に「彼の世界の相を觀ずるに、三界道を勝過せり」（大正 26、230c）あることに基づけば、阿弥陀仏の浄土は無漏であり、三界を超え



出ていると解釈できるのである。

しかし、慧遠は三身三土義を整理する中で、安樂国を凡夫の住する事浄土であり、有漏土であると判断した。そして、「是れは其れ出世の果に相似するが故に。故に論に無量壽國は三界に屬さずと宣説す」（大正 44、835c）とも述べ、安樂国が三界を超えているという『往生論』の記述は、あくまで安樂国が三界を超えた浄土に似ているため、そのように説いたに過ぎないと解釈した。

これに対して、善導が主に西方浄土の無漏という視点から反論したことは先に見たとおりだが、道綽は浄土の三界不摂という観点から、『安樂集』において反論を試みている。

問曰。安樂國土於三界中何界所攝。答曰。淨土勝妙體出世間。此三界者乃是生死凡夫之閨宅。雖復苦樂少殊、脩短有異、統如觀之、莫非有漏之長津。（略）是故淨土非三界攝。（略）是故天親論云。觀彼世界相、勝過三界道。究竟如虛空、廣大無邊際。（大正 47、7a-b）

〔問うて曰く。安樂國土は三界の中に於いて何の界の所攝なるや。答えて曰く。浄土は勝妙にして體は出世間なり。此の三界は乃ち是れ生死凡夫の閨宅なり。復た苦樂少しく殊なり、脩短異なること有りと雖も、統べて之を觀れば、有漏の長津に非ざること莫し。（略）是の故に浄土は三界の攝に非ず。（略）是の故に天親の論に云く。彼の世界の相を觀ずるに、三界道を勝過す。究竟して虚空の如く、廣大にして邊際無しと。〕

『安樂集』においては、安樂国が三界不摂であることは、安樂国は穢土ではなく浄土であり、それゆえに報土であるという論理へとつながっていく。そのため、浄土の三界摂不摂は、有漏無漏と合わせて浄土思想にとって重要な意味を持っているのである。

この問題に対して、基は「仏土章」第六処所にて次のように述べている。

他受用土佛地經言。超過三界所行之處。彼論釋言。非三界愛所執受故、離相應所緣二縛隨增言超過三界。故是道諦善性所攝。彼有三釋。有義各別。有處說在淨居天上、有處說在西方等故。有義同處。淨土周圓無有邊際。遍法界故。如實義者、自受用土周遍法界無處不有。不可說言離三界處、即三界處。若他受用土、或在色界淨居天上。或西方等、處所不定。法花亦言。衆生見劫盡大火所燒時、我此土安穩。天人常充滿。十地所見乃是報土。地前所見乃是化土。隨宜而現。何得定方別指一處。欲令衆生起勝欣心、別指處所。隨心淨處即淨土處。化土必隨三界處所。任物化生、即便現故。古人於此種種分別、三界之外別有處所、以爲淨土。理必不爾。所化必有異熟識在。異熟識在必是三界攝。何得出界。土非界繫言超三界。非處有別。隨所化故。（大正 45、372b-c）

〔他受用土は佛地經に言う。三界を超過せる所行の處なりと。彼の論に釋して言う。三界の愛の執受する所に非ざるが故に、相應と所緣との二縛の隨増を離るるを超過三

界と言う。故に是れ道諦にして善性の所攝なりと。彼に三釋有り。有る義は各別とす。有る處には説きて淨居天上に在りとし、有る處には説きて西方等に在りとするが故に。有る義は同處とす。淨土は周圓にして邊際有ること無し。法界に遍ずるが故に。如實の義は、自受用土は周く法界に遍じて處の有らざること無し。説きて三界の處を離れ、三界の處に即すと言うべからず。若し他受用土ならば、或は色界の淨居天上に在り。或は西方等、處所定らずと。法花に亦言う。衆生劫盡において大火にて焼かるるを見る時、我の此の土は安穩なり。天人常に充滿すと。十地の所見は乃ち是れ報土なり。地前の所見は乃ち是れ化土なり。宜しきに隨いて現ず。何ぞ方を定めて別して一處を指すことを得ん。衆生をして勝欣の心を起こさしめんと欲すれば、別して處所を指す。心淨の處に隨いて即ち淨土の處とす。化土は必ず三界の處所に隨う。物に任せて化生し、即便ち現ずるが故に。古人此に於て種種に分別し、三界の外に別に處所有りとして、以て淨土と爲す。理必ずしも爾らず。所化には必ず異熟識の在ること有り。異熟識在れば必ず是れ三界の攝なり。何ぞ界を出づるを得ん。土は界の繫に非ざれば三界を超ゆと言う。處の別に有るには非ず。所化に隨うが故に。]

『仏地經』の舞台が他受用土か變化土かという『仏地經論』の議論については、本項の(1)で扱った。通報化説によればどちらにも解釈可能だが、基ここでは他受用土として扱っており、『仏地經』にもこの經典の説法会について「三界を超過せる所行の處なり」(大正 16、720c)と説かれていることに対して、『仏地經論』で次のように注釈している箇所を引いている。

超過三界所行之處、非如三界自地諸愛執爲己有、所緣相應二縛隨増。是彼異熟及増上果。如是淨土非三界愛所執受故。離二縛故。非彼異熟増上果故。如涅槃等超過三界異熟果地。若爾淨土非三界攝。便是無漏。若是無漏有爲所攝、即是道諦、便是善性。(大正 26、293b-c)

〔三界を超過せる所行の處とは、三界の自地に諸の愛執をして己が有と爲し、所緣と相應との二縛隨増するが如くには非ざればなり。是れは彼の異熟及び増上果なり。是の如き淨土は三界の愛に執受せらるるには非ざるが故に。二縛を離るるが故に。彼の異熟増上果に非ざるが故に。涅槃等は三界の異熟果を超過するが如し。若し爾らば淨土は三界の攝に非ず。便ち是れ無漏なり。若し是れ無漏と有爲の所攝ならば、即ち是れ道諦、便ち是れ善性なり。〕

「所緣と相應との二縛」とは、所緣縛すなわち認識対象への執着と、相應縛すなわち自身の心と心所に相應する煩惱に束縛されるということを指す。『阿毘達磨毘婆沙論』には欲界について、「自地の法を緣ずれば必ず所緣と相應の縛を具う」(大正 27、94a)として、欲界を認識対象にすると、この二縛の増加は免れないと述べられている。自己と他者も含め

た外界への執着は、次の生である異熟果とその他諸々の果である増上果をもたらす。しかし、浄土を認識した場合、そのような愛執が生じないため、經典に超過三界と説くのだというのが、『仏地經論』の解釈であろう。なお、浄土が三界摂ではないならば、それは無漏である。だが同時に、浄土は形状を有した有為の仏土でもある。無漏にして有為であるから、浄土は道諦であり善性である。

次に、浄土の位置について、『仏地經論』の三釈を引用してみる。これは「仏土章」の前半部分とほぼ同文である。

如是浄土爲與三界同一處所、爲各別耶。有義各別。有處說在淨居天上、有處說在西方等故。有義同處。浄土周圓無有邊際遍法界故。如實義者、實受用土周遍法界無處不有。不可說言離三界處。亦不可說即三界處。若隨菩薩所宜現者、或在色界淨居天上、或西方等處所不定。（大正 26、293c-294a）

〔是の如き浄土は爲た三界と同一の處所なるや、爲た各別なるや。有る義は各別なり。有る處には説きて淨居天上に在りとし、有る處には説きて西方等に在りとするが故に。有る義は同處なり。浄土は周圓にして邊際有ること無く法界に遍ねきが故に。如實の義は、實には受用土は周く法界に遍じて處として有らざること無し。説きて三界の處を離るると言うべからず。亦説きて即ち三界の處なりとすべからず。若し菩薩の宜しき所に隨いて現ずれば、或は色界の淨居天上に在り、或は西方等處所不定なり。〕

先に、超過三界とは愛執のない世界であるという解釈がなされたことで、ここで浄土や三界の空間的位置にこだわることが否定される。『仏地經論』ではこの直前に、浄土の有漏無漏の問題が論じられ、三界すなわち有漏、浄土すなわち無漏ではなく、識の有漏無漏が仏土の有漏無漏であるという説が展開され、唯識としての浄土が当然の前提となっているためか、上記で三界摂不摂の話は終了している。これに対して、基の「仏土章」では論の構成の違いもあるだろうが、『法華經』の通報化の解釈も示しながら、『仏地經論』よりも詳細に唯識の立場から浄土としての三界摂不摂を論述している点が注目される。

特に、基自身の文章を読むと、通報化の時と同様に、その解釈が『仏地經論』の如実義と微妙に異なっていることがわかる。『仏地經論』では、他受用土も含めた受用土は法界に遍満しているために、位置を特定すべきではないとしている。これに対して、基は「心淨の處に隨いて即ち浄土の處とす」と述べ、我々の心が清らかならば、三界の中であってもそれは浄土なのだとして、いわゆる唯心浄土を根拠に、浄土の処所を定めることを否定している。これは同じことを別の表現で述べているとも言えるが、当時基が置かれていた状況を考えると、基には唯心浄土説を用いるべき二つの理由があったと考えられる。

第一は、善導が『観經疏』において「直指西方」をとえ、実際に西の方角を向いて弥陀浄土を想念することを勧めていたことに対する反論である。これについては村上真瑞がすでに指摘しているが<sup>16</sup>、他受用土に関する記述の中で、「何ぞ方を定めて別して一處を指

すことを得ん」と基が言う必要性を推測してみれば、西方唯報説を掲げ、そこに凡夫も往生できると断言し、往生の因の一つとして直指西方を説いていた善導の名が挙がるのは不思議ではない。

第二は、基自身が信仰していた兜率往生に対する擁護である。道綽の『安樂集』や迦才の『浄土論』には、西方浄土と兜率天を比べて、前者の方が勝れているとする記述が見られる。その理由の一つが、兜率天が三界内にあるのに対して、西方浄土が三界を超過している点である。しかし、たとえ穢土の三界にいようと、自らの識を淨めればそこは浄土となり、識相応の勝れた変化土としての兜率天に往生できるのであるから、唯心浄土説は基にとって兜率往生の理論的支柱の一つであったと考えられる。これらの理由に関しては、本章第5節にて改めて考察を試みたい。

最後に、変化土に関する記述では、『仏地経論』における他受用土としての浄土の超過三界に対して、「異熟識在れば必ず是れ三界の攝なり。何ぞ界を出づるを得ん。土は界の繫に非ざれば三界を超ゆと言う」として、基は変化土としての浄土の超過三界の解釈を述べている。これは基の独自の説であり、三界すなわち異熟識という『仏地経論』以上に徹底した唯識的解釈によって、基は他受用土だけではなく変化土の浄土も、また超過三界と呼べるようにしたのである。

## 第4節 基の浄土思想Ⅰ

### 第1項 智を基礎とした仏土の因の体系

#### (1) 仏土の因としての智と名言種子の関係

先に、『成唯識論』や『仏地経論』などに基づく法相教学の四土説を見てきたが、基は「仏土章」第三弁因行において、それらの四土説を基礎として仏土の因の体系を構築し、また『説無垢称経』および『観経』の二經典を中心に、浄土往生の因についての解釈を述べている。それらは『仏地経論』などの記述を、仏土の因という観点から応用的に解釈し、自らの思想と信仰を反映させているという点で、まさに「基による独自の仏土論」と言うべきものである。よって、まずは基が構築した仏土の因の体系について検討し、次節にて浄土往生のための諸因への解釈を通して述べられる、基の弥陀身土観や浄土教への見解、そして基自身の弥勒信仰について考察してみたい。

大乘經典には、浄土に生まれるための様々な因が説かれている。『説無垢称経』の仏国品と香台品に説かれている十善業道などの善業や、『観経』の孝養父母や念仏行などはその代表であろう。基は、「仏土章」においてそれらの因を挙げた上で、『仏地経論』や『撰大乘論』に説かれる「勝れたる出世間の善根」を挙げる。それは、世親の『撰大乘論釈』にこれを解釈して、「謂く出世間の無分別智及び後得智なり。此の後得智を説きて名づけ



て勝と爲す。此れ後得なるが故に。此の二種の善根に従りて起す所なるをもて、即ち此の善根を因圓滿と名づく」（大正 31、377a）とあるように、これが浄土十八円満の中で、因円満と呼ばれていることによるだろう。つまり、唯識学派の論書では、無分別智と後得智をもって浄土の因としているのである。

もっとも、『成唯識論』によれば、器世間の直接原因とは名言種子である。この名言種子が現行するには、前生における有漏の善悪の業によって熏習された業種子の助力が必要になる。変化土の場合は、名言種子の現行を業種子が助け、それにより八識・器世間（外界）・有情世間（自身の身体）が現行するが、他受用土に生まれる場合は、これらの種子と智とがどのような関係にあるかが問題となるであろう。『述記』ではこれに関して、第十地の菩薩が浄居天上の自在宮に住するのは「此も亦凡時の故業による。無漏の定、有の資となるに由りて、彼に生ずることを得」（大正 43、530c）るのであると述べている。これだけでは少々わかりにくいのが、変易生死における菩薩の身体の変現の仕組みが、他受用土の変現の仕組みと同じであるため、『成唯識論』から二種生死に関する記述を引いてみたい。

復次生死相續、由内因縁不待外縁故、唯有識。因謂有漏無漏二業。正感生死故説爲因。縁謂煩惱所知二障、助感生死故説爲縁。所以者何。生死有二。一段分生死。謂諸有漏善不善業、由煩惱障縁助勢力所感、三界僦異熟果。身命短長。隨因縁力、有定齊限故名分段。二不思議變易生死。謂諸無漏有分別業、由所知障縁助勢力所感、殊勝細異熟果。由悲願力、改轉身命無定齊限故名變易。無漏定願正所資感。妙用難測名不思議。（大正 31、45a 以下）

〔復た次に生死の相續は、内因縁に由りて外縁を待たざるが故に、唯だ識のみ有り。因とは謂く有漏と無漏との二業なり。正しく生死を感ずるが故に説きて因と爲す。縁とは謂く煩惱と所知との二障、生死を感ずるを助くるが故に説きて縁と爲す。所以は何ぞ。生死に二有り。一には分段生死なり。謂く諸の有漏の善と不善との業、煩惱障の縁助の勢力に由りて感ずる所の、三界の僦なる異熟果なり。身と命とに短長あり。因と縁との力に隨いて、定まれる齊限有るが故に分段と名づく。二には不思議變易生死なり。謂く諸の無漏の有分別の業、所知障の縁助の勢力に由りて感ずる所の、殊勝なる細なる異熟果なり。悲と願との力に由りて、身命を改轉して定まれる齊限無きが故に變易と名づく。無漏の定と願との正しく資くる所にて感ず。妙用測り難きを不思議と名づく。〕

ここでは、生死の因に有漏と無漏の業があり、変易生死の因は「無漏の有分別の業」とされている。無漏業とは、『述記』（大正 43、535b）によると後得智だとされており、『成唯識論』ではしばしば後得智を起こすと思われる「無漏の定願」（大正 31、45a など）と同義で用いられている。この無漏業が「現身の因」（過去に積んだ、現在の身を感じるため

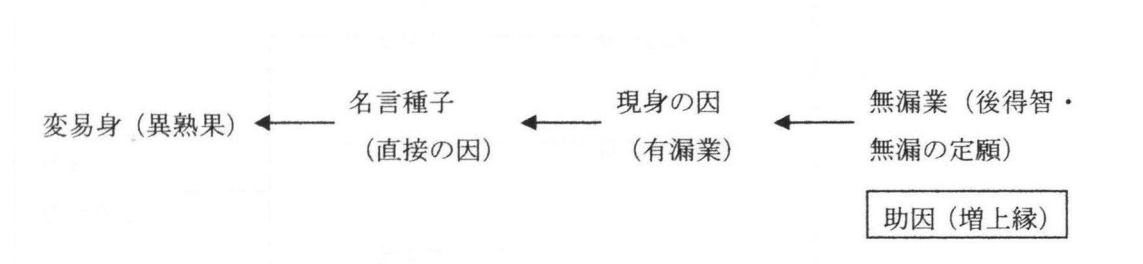


の業) (同、45b) を助けることで変易生死を相続させる。よって、

變易生死性是有漏異熟果攝。於無漏業是増上果。有聖教中説爲無漏出三界者、隨助因説。(同上)

〔變易生死の性は是れ有漏の異熟果の攝なり。無漏業に於ては是れ増上果なり。有る聖教の中に説きて無漏は三界を出ずと爲すは、助因に隨いて説く。〕

とあるように、この無漏業は正確には助因(増上縁)であると言われている。



これと同じ論理によって、智とは浄土の名言種子の熏習・現行を助ける点から、『摂大乘論』などにおいて浄土の因とされているのであろう。つまり、因と言っても正確には縁なのである。そこで、本論では真因である名言種子と区別するため、浄土の因としての智を便宜上「智因」と呼ぶこととしたい。

## (2) 仏から見た智因の体系

基は「仏土章」において、この智因について四土それぞれにどのような智が対応するかを論じている。

然佛四土勝因各別。謂法性土唯以二空無分別智爲其因縁。證法性理唯此智故。自受用土。唯以自利後所得智爲其因縁。證事五蘊唯此智故。他受用土及變化土唯以利他後所得智爲其因縁。般若經云。莊嚴佛土、莊嚴佛土者即非莊嚴佛土。是名莊嚴佛土、莊嚴佛土。天親論云。智習唯識通、如是取淨土。非形第一體。非嚴莊嚴意。廣如彼説。正與此同。此説佛土。所化衆生其因乃別。(大正 45、371a-b)

〔然るに佛の四土の勝因は各別なり。謂うに法性土は唯二空の無分別智を以てのみ其の因縁と爲す。法性の理を證するは唯此の智のみの故に。自受用土は唯自利の後所得智のみを以て其の因縁と爲す。事の五蘊を證するは唯此の智のみの故に。他受用土及び變化土は唯利他の後所得智のみを以て其の因縁と爲す。般若經に云く。佛土を莊嚴す、佛土を莊嚴すとは即ち佛土を莊嚴するに非ず。是れを佛土を莊嚴す、佛土を莊嚴すと名づく。天親の論に云く。智にて唯だ識のみと習い通じて、是の

如くに浄土を取る。形を第一體とするには非ず。嚴を莊嚴の意とするには非ずと。廣くは彼に説くが如し。正に此と同じなり。此には佛の土を説く。所化の衆生は其の因乃ち別なり。]

基は四土それぞれについて、無分別智と後得智を智因としている。最後に「此には佛の土を説く。所化の衆生は其の因乃ち別なり」とあることからわかるように、これは仏から見た仏土の因である。これを図にしたのが以下の（図1）である。

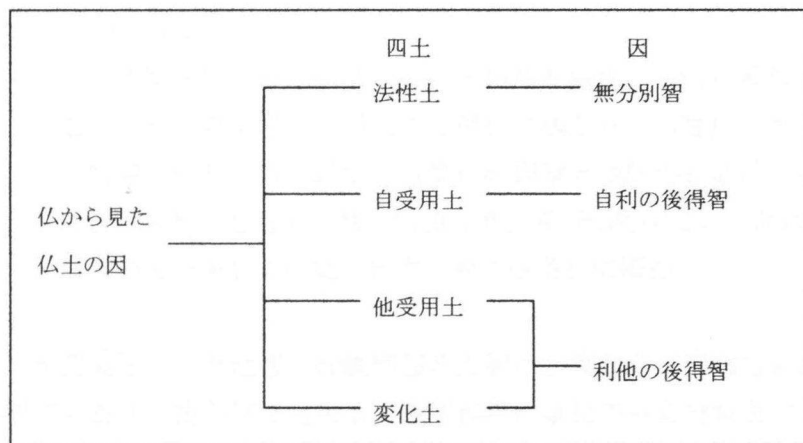


図1 仏から見た仏土の智因

法性土の因が無分別智なのは、法性土とは真如であり、真如を証するのは無分別智のみだからである。これについては、第3項の『理趣文述讃』の解釈で、「爲し正智を顯して眞空を内證すれば法性土に居すと名づ」（大正33、30a）くと基が述べているとおりである。自受用土が自利の後得智、他受用土と変化土が利他の後得智であるのは、前者が自利の仏土であり、後者は利他の仏土であるためである。事相を認識するのは後得智であるから、これらの仏土の智因は後得智とされるが、自利や利他の後得智と言っても、四智のいずれかがそれらに相当するという意味ではない。『成唯識論』（大正31、58c）によれば、自受用土は大円鏡智、他受用土は平等性智、変化土は成所作智が現した仏土である。しかし、自受用の身土を現し出すときも、衆生を教化するときも、いずれも四智が何らかのかたちではたらいっていることは、第3章で考察したとおりである。仏身論の繰り返しになるためか、『述記』には仏土の変現に関する注釈は少ないが、『枢要』には自受用土・他受用土・変化土の有漏無漏を論じた箇所が続いて、「此の中の諸の土は皆四智の境なり。増勝に隨いて本の撃發の因となるに由りて、智をもて別ちて現ずと説く」（大正43、657c）として、これらの三土はいずれも四智の認識対象だが、各土を現し出すときに最も強く作用し、根本智である大円鏡智を撃發する因となっている智を、『成唯識論』では挙げているのだと述べている。

よって、「仏土章」の記述をより正確に表現するならば、自受用土という仏土を現し出

すときは、実の四智が自利のために、他受用土と変化土を現し出すときは大円鏡智とその上に仏土を現す他の三智が利他のために起こされているのである。なお、『成唯識論』では四智それぞれについて無分別智と後得智のいずれに攝められるかを論じている。諸説挙げられているが、大円鏡智撃発説を基の本義とするなら<sup>17</sup>、以下のようなになる。

大圓鏡智相應心品（略）縁一切法。（略）縁眞如故は無分別。縁餘境故後得智攝。（略）平等性智相應心品（略）遍縁眞俗爲境。（略）妙觀察智相應心品縁一切法自相共相皆無障礙二智所攝。成所作智相應心品（略）隨作意生、縁事相境起化業故後得智攝。（大正31、56c）

〔大圓鏡智相應の心品は（略）一切法を縁ず。（略）眞如を縁ずるが故に是れ無分別なり。餘の境を縁ずるが故に後得智の攝なり。（略）平等性智相應の心品は（略）遍く眞俗を縁じて境と爲す。（略）妙觀察智相應の心品は一切法の自相と共相を縁ずるに皆障礙無きをもて二智の所攝なり。成所作智相應の心品は（略）作意に隨いて生じ、事相の境を縁じて化業を起すが故に後得智に攝む。〕

大円鏡智・平等性智・妙観察智の三智は、真如も一切法も認識対象とするため、無分別智でもあり、後得智でもある。成所作智は事相のみを対象とするので、後得智である。よって、これに基づき（図1）を改めてみたのが（図2）である。

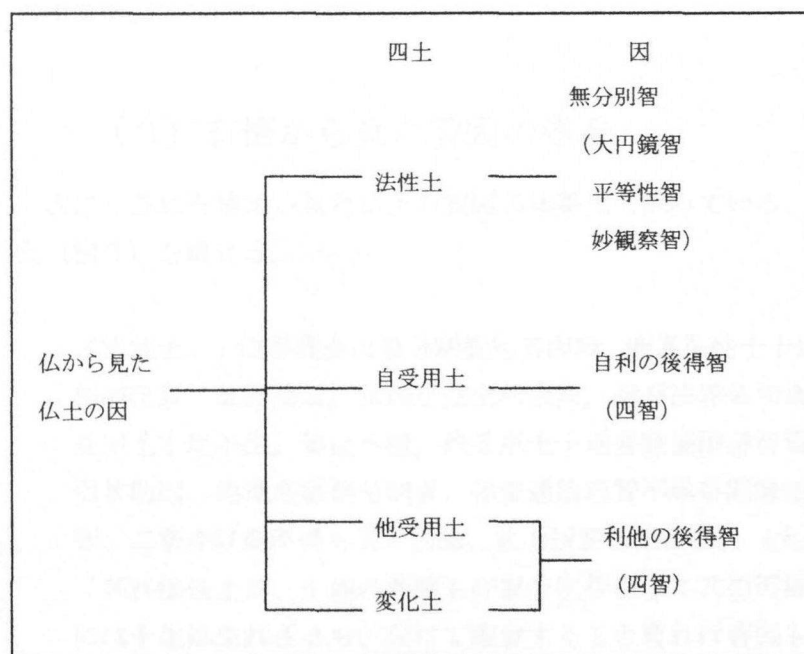


図2 仏から見た仏土の智因と四智の対応

「仏土章」では智因の論拠として、「般若経」と世親の『金剛般若経論』を挙げている。

基の文章は玄奘が訳出した『大般若経』の「佛土の功德の莊嚴、佛土の功德の莊嚴とは、如來は莊嚴に非ずと説く。是の故に如來は説きて佛土の功德の莊嚴、佛土の功德の莊嚴と名づけたもう」（大正7、981c）との経文に基づいているが、これを含めた經典の一部を独立させたのが『金剛般若経』であるため、世親はこれを注釈して、

偈言。智習唯識通、如是取淨土。非形第一體。非嚴莊嚴意。

此義云何。諸佛無有莊嚴國土事。唯諸佛如來眞實智慧習識通達。是故彼土不可取。若人、取彼國土形相、作是言我成就清淨佛土、彼不實説。（大正25、786a）

〔偈して言う。智にて唯識のみと習い通じて、是の如く淨土を取る。形を第一體とするには非ず。嚴を莊嚴の意とするには非ず。〕

此の義は云何。諸佛には莊嚴國土の事有ること無し。唯諸の佛如來は眞實の智慧にて識を習い通達するのみなり。是の故に彼の土は取るべからず。若し人、彼の國土の形相を取りて、是の言を作して我清淨なる佛土を成就すといわば、彼は實にて説かざるなり。〕

として、仏土を莊嚴するとは七宝などで飾られた世界をつくることではなく、ただ識によって現し出されたに過ぎないのであり、諸仏如來が眞實の智慧によってそれに通達していることを、眞の意味での莊嚴仏土の成就と言うのだと解釈している。よって、基は仏土の因とは一切諸法これ識のみと通達した仏智であるととらえ、上述のような体系を整理したのである。

### （3）有情から見た智因の体系

次に、基は有情から見た仏土の智因の体系化も試みている。以下にその文章と、整理した（図3）を載せる。

其法性土、十地菩薩亦以無分別智爲其因縁。圓滿法性土十地不生、分有證會菩薩亦得。如前已説。故諸論云。初地已往生如來家。謂淨法界名如來家。於中證會名爲生故。自受用土十地不生。知而不證。他受用土十地菩薩後所得智爲其因縁。無分別智加行智等而其助因。佛地亦言無分別者、相資通論理智不爲事因縁故。若變化土地前凡夫以加行智、二乘亦以後所得智爲正因縁。此上所説皆正因縁。（大正45、371b）

〔其れ法性土は、十地の菩薩も亦無分別智を以て其の因縁と爲す。圓滿なる法性の土には十地は生れざるも、分けて證會すること有れば菩薩も亦得るなり。前に已に説くが如し。故に諸の論に云く。初地已往は如來の家に生れると。謂うに淨法界を如來の家と名づく。中に於て證會するを名づけて生と爲すが故に。自受用土には十地は生ぜず。知るも證せず。他受用土は十地の菩薩の後所得智を其の因縁と爲す。無分別智と

加行智等は其の助因なり。佛地にも亦無分別と言うは、相い資くも通じて論ずれば理智は事の因縁とは爲らざるが故なり。若し變化土ならば地前の凡夫は加行智を以てし、二乗も亦後所得智を以て正因縁と爲す。此より上に説く所は皆正因縁なり。〕

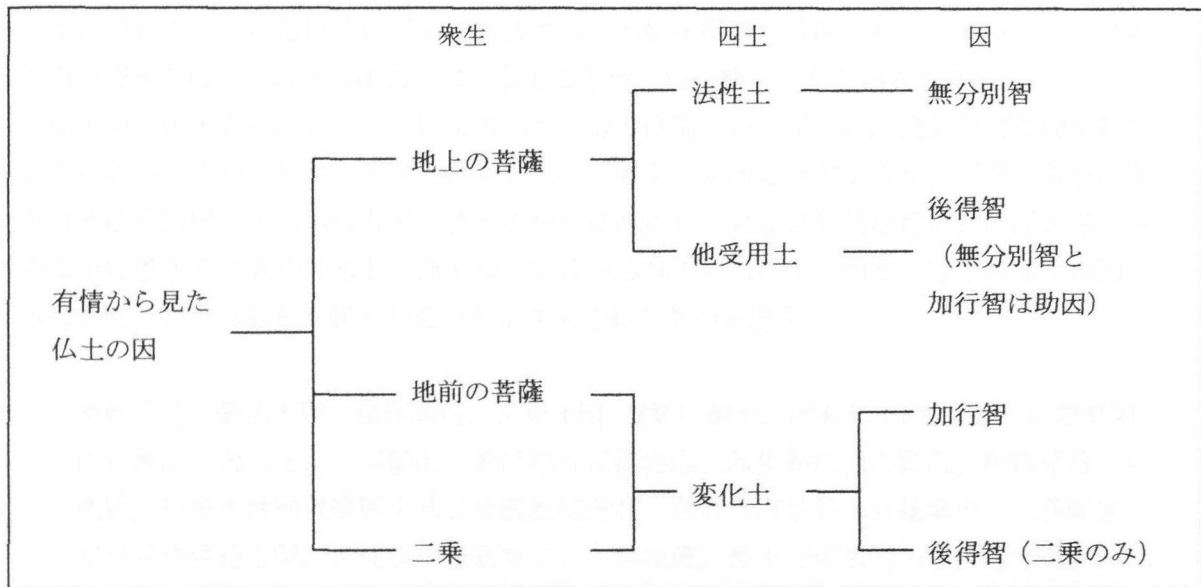


図3 有情から見た仏土の智因

法性土については、地上の菩薩は見道の時点で無分別智を發して一分なりとも真如を証得し、以後段階的にその証するところを増やしていくため、基は仏から見た智因と同様に、菩薩にとってもこの智は法性土の智因であるとしている。引用している文は、『瑜伽論』や『成唯識論』、『摂大乘論』など唯識系の論書によく見られ、一例として『成唯識論』では「菩薩此の二見道を得る時、如來の家に生れる」(大正 31、50c) とある。二見道とは真見道と相見道であり、基はこれらの見道を得たときに菩薩が如来の家に生まれるとは、清浄法界を証することであると解釈したのである。

自受用土は存在を知るのみで菩薩も生まれることはできないため、残る仏土の智因は他受用土と變化土の智因である。地上の菩薩は無漏の後得智としての平等性智と妙觀察智によって諸法を觀察し、唯識の三性に深く悟入する。それをもって、基はこれらの後得智を他受用土の正因縁としている。無分別智は先の仏における智因と同様であり、加行智とは加行位で獲得する智に限らず、見道に至る前に修行によって得た智全般を指すのではないかと思われる。この加行智によって見道に入り、無分別智と後得智を發するので、これも「助因」すなわち助縁としての智因とすることができる。

變化土では、地前の菩薩は加行智を智因とし、二乗は後得智を智因とする。變化土であるこの娑婆世界には未發心の凡夫も生まれているが、智が因である以上、基は地前の菩薩



と二乗に限定してこれを論じているようである。そもそもここでは、真如の理としての唯識あるいは二乗の真理である我空を証するための智を仏土の因と呼んでいるのであるから、仏教に関心のない人々は想定されていないのであろう。地前の菩薩については『成唯識論』に資糧位では「諸の勝行の中に慧をもて性と爲す者は皆名づけて智と爲す」（大正31、49a）とあるように、実質的にはこの中に慧の性質を有する諸行も含まれると思われる。二乗については、見道以後に得る後得智すなわち妙觀察智が智因となる。もっとも、この妙觀察智が菩薩のものとは能力的に異なることは、先に検討したとおりである。

以上が「仏土章」における智による仏土の因の体系だが、『成唯識論』などに説かれていないこのような体系をなぜ基が構築したのか考えてみる必要がある。通常、仏土の因と言えば六波羅蜜や念仏行など、諸々の經典に説かれている具体的な行が思い浮かぶ。参考までに慧遠の『大乘義章』「浄土義」に述べられている法土・報土・応土の三土の因の体系を引用してみると、基との違いがよりよくわかるかと思う。

無始法性、是法土因。諸度等行、是報土因。（略）應土之因有無不定。（略）亦説有因。以是果故。因二種。一同類因。還以應行而爲應因。諸佛如來得土已久。現修諸行、莊嚴國、如彌陀佛國現修四十八弘誓願及諸所行、莊嚴西方世界。如是等也。二異類因。實行眞法爲應土因。然就應中義別有二。一是法應。淨土三昧法門力故、現種種刹。二是報應。以本大悲願力因縁、現種種土。義別如是。（大正44、836a・b）

〔無始なる法性は、是れ法土の因なり。諸度等の行は、是れ報土の因なり。（略）應土の因は有無不定なり。（略）亦因有りと説く。是を以て果とするが故に。因に二種あり。一には同類因なり。還た應行を以て應因と爲す。諸の佛如來は土を得て已に久し。現ずるに諸の行を修し、國を莊嚴すること、彌陀の佛國は現ずるに四十八弘誓願及び諸の所行を修し、西方世界を莊嚴するが如し。是の如き等なり。二には異類因なり。實に眞法を行じて應土の因と爲す。然るに應の中に就きて義に別して二有り。一には是れ法應なり。淨土三昧法門の力の故に、種種の刹を現ず。二には是れ報應なり。本より大悲と願力との因縁を以て、種種の土を現ず。義別なることは是の如し。〕

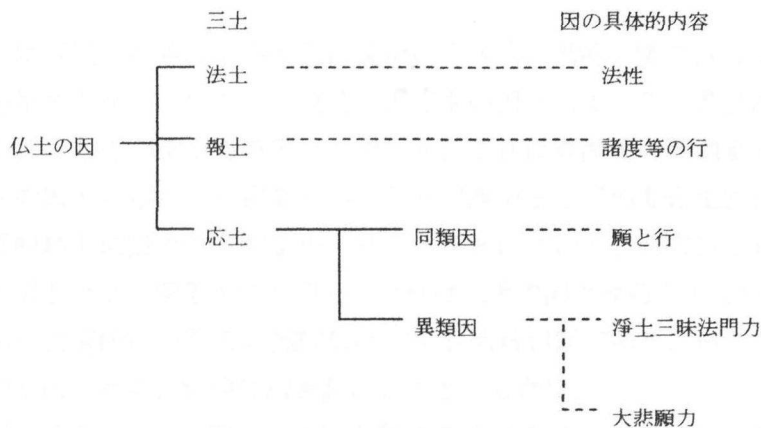


図4 慧遠『大乘義章』の仏土の因

しかし、基はその諸行によって得られる智を中心とした体系を作り上げている。ここには、智すなわち識によって一切の仏土の因を説明しようという、基の意図があったのではないかとと思われるのである。

## 第2項 『説無垢称経』等に説かれる

### 浄土往生の因への解釈

次に、基は「仏土章」において、經典から他受用土と変化土に往生するための具体的な因を四つ挙げている。

無垢所言八法無瘡生于浄土、佛地所言勝出世間善根所起、此二皆是他受用因。無垢經言。發起無上菩提心土。乃至十善業道是爲淨修佛土者、通說有漏無漏二因相資生于他受用土、亦可通說生變化浄土。觀經所說諸觀及孝養父母等乃至十念爲浄土因者、此有二義。一云。准攝大乘等西方乃是他受用土。（略）二云。西方通於報化二土。（大正45、371c）

〔無垢の言う所の八法無瘡にして浄土に生ず、佛地の言う所の勝れたる出世間の善根にて起さるるとは、此の二は皆是れ他受用の因なり。無垢經に言う。無上なる菩提心の土を發起すと。乃至十善業道は是れ淨修佛土と爲すとは、通じて有漏と無漏との二因相い資くれば他受用土に生ずと説き、亦通じて變化の浄土に生ずと説くべし。觀經の説く所の諸の觀及び孝養父母等乃至十念を浄土の因と爲すとは、此に二義有り。一には云く。攝大乘等に准るに西方は乃是れ他受用土なり。（略）二には云く。西方は報と化の二土に通ず。〕

第一は『説無垢称経』香台品に説かれる八法の成熟、第二は『仏地経』に説かれる出世間の善根であり、基はこれを他受用土往生の因としている。第三は『説無垢称経』仏国品に説かれる菩提心や十善業道などであり、これは有漏業と無漏業をともに修めれば他受用土往生の因となるが、有漏業のみであれば浄土としての変化土往生の因となるという。第四は『観経』に説かれる観法や十称念仏などについて、西方浄土が他受用土であればその往生の因となり、変化土にも通じていれば二土の因となるとしている。だが、この『観経』の箇所は実質的には基の阿弥陀仏に対する仏格判定であり、浄土往生の因に関する議論とは一線を画すため、別途に節を設けることとしたい。

まず『仏地経』の「勝れたる出世間の善根にて起さるるなり」（大正 16、720b）が他受用土の因であるというのは、比較的理解しやすいであろう。勝れたる出世間の善根とは、先に世親『摂大乘論釈』で確認したように、無分別智と後得智のことを指し、これらの無漏智を起こすことができるのは地上の菩薩のみだからである。

第三の『説無垢称経』仏国品の因については、本文を見てみると「發起無上菩提心の土は是れ菩薩の嚴淨佛土と爲す。菩薩大菩提を證得する時、一切の大乘を發起せる有情、其の國に來生す」（大正 14、559a・b）とあるように、菩薩が菩提心を発すれば、将来仏となったとき、その仏国土に発菩提心に相応しい衆生が生まれることが説かれている。この仏土莊嚴の因は、発菩提心のほかに「純意樂。善加行。上意樂。六波羅蜜。四無量。四攝事。巧方便。三十七種菩提分法。修迴向。善説にて八種無暇を息除す。自ら戒行を守り彼の短を譏らず。十善業道」（大正 45、371c）の合計十八種があると基は述べている。

これらの浄土の因の中には、発菩提心という菩薩にとって修行階梯の始まりとなるものから、基の『無垢疏』によると「見道より前は唯だ有漏のみなり。若し見道後ならば無漏にも通ずるべし」（大正 38、1025c）とされる三十七菩提分法や、「此の中に言う所の十善業道は、極めて清淨なる無漏の業道なり」（同、1026b）と解釈されている十善業道まで、有漏と無漏の行が入り交じっている。変化土は有漏の因だけでも凡夫や二乗の往生が可能だが、他受用土に生まれるためには見道において無分別智を得なくてはならない。そして地上の菩薩となってからは、無分別智とともに後得智を修していくことになるので、他受用土往生の因は有漏だけではなく無漏も含まれている必要があるのである。

これに対して、第一の『説無垢称経』香台品に説かれる八法の成熟は、経文からそのまま他受用土往生の因と判断するのは少々難しい。よって、まず八法とは何かについて、經典から引用する。

無垢稱言。堪忍世界諸菩薩衆。成就八法無毀無傷、從此命終生餘淨土。何等爲八。一者菩薩如是思惟。我於有情應作善事。不應於彼希望善報。二者菩薩如是思惟。我應代彼一切有情受諸苦惱。我之所有一切善根悉迴施與。三者菩薩如是思惟。我應於彼一切有情其心平等心無罣礙。四者菩薩如是思惟。我應於彼一切有情摧伏憍慢敬愛如佛。五

者菩薩信解増上、於未聽受甚深經典暫得聽聞無疑無謗。六者菩薩於他利養無嫉妬心。於己利養不生憍慢。七者菩薩調伏自心、常省己過不譏他犯。八者菩薩恒無放逸、於諸善法常樂尋求、精進修行菩提分法。堪忍世界諸菩薩衆。若具成就如是八法、無毀無傷、從此命終生餘淨土。(大正 14、581a-b)

〔無垢稱言う。堪忍世界の諸の菩薩衆よ。八法を成就して毀無く傷無なくんば、此従り命終りて餘の淨土に生ずべし。何等を八と爲すや。一には菩薩は是の如く思惟す。我有情に於いて應に善事を作すべし。應に彼に於いて善報を希望するべからず。二には菩薩は是の如く思惟す。我應に彼の一切の有情に代りて諸の苦惱を受くべし。我の所有せる一切の善根は悉く施與に廻さん。三には菩薩は是の如く思惟す。我應に彼の一切の有情に於いて其の心平等にして心に罣礙無かるべし。四には菩薩は是の如く思惟す。我應に彼の一切の有情に於いて憍慢を摧伏し佛の如くに敬愛すべし。五には菩薩は信解増上し、未だ聽受せざる甚深なる經典に於いて暫く聽聞することを得るに疑無く謗無し。六には菩薩は他の利養に於いて嫉妬の心無し。己の利養に於いて憍慢を生ぜず。七には菩薩は自心を調伏し、常に己の過を省みて他の犯を譏らず。八には菩薩は恒に放逸無く、諸の善法に於いて常に尋求せんと樂み、精進して菩提分法を修行す。堪忍世界の諸の菩薩衆よ。若し具に是の如き八法を成就し、毀無く傷無なくんば、此従り命終りて餘の淨土に生ずべし。〕 (大正 14、581a-b)

この八法を総じて言えば、菩薩は衆生を饒益し、自己を制し、「未だ聽受せざる甚深なる經典」すなわち大乘經典を信受し、修行に励むということである。すなわち、大乘の菩薩としてのあるべき姿が具体的に描かれているわけだが、經典を読む限りでは、この八法を成就して赴く淨土が他受用であるとは書かれていない。では、なぜ八法が他受用土の因になるかという、基は『無垢疏』の中で上記の箇所を注釈して、次のように述べている。

此土菩薩、行前十法。住在地前、成熟幾法。不毀此法、無傷善行。或不毀善、無傷起惡、得住十地、後生淨土。若已住十地、任運生淨土。(大正 38、1098a)

〔此の土の菩薩、前の十法を行ず。地前に住在して、幾らかの法を成熟す。此の法を毀たず、善行を傷<sup>そこな</sup>うこと無し。或は善を毀たず、傷つけ惡を起こすこと無ければ、十地に住することを得て、後に淨土に生ず。若し已に十地に住すれば、任運に淨土に生ず。〕

「此の土」とは我々のいる娑婆世界であり、「前の十法」とは八法の前に『説無垢稱經』で説かれている、娑婆世界特有の十種の善を積む方法である。

大士、當知。堪忍世界行菩薩行、饒益有情、經於一生所得功德、多於一切妙香世界百千大劫行菩薩行、饒益有情所得功德。所以者何。堪忍世界略有十種修集善法。餘十方

界清淨佛土之所無有。何等爲十。一以惠施攝諸貧窮。二以淨戒攝諸毀禁。三以忍辱攝諸瞋恚。四以精進攝諸懈怠。五以靜慮攝諸亂意。六以勝慧攝諸愚癡。七以說除八無暇法普攝一切無暇有情。八以宣說大乘正法普攝一切樂小法者。九以種種殊勝善根普攝未種諸善根者。十以無上四種攝法恒常成熟一切有情。是爲十種修集善法。此堪忍界悉皆具足。餘十方界清淨佛土之所無有。(大正 14、580c-581a)

〔大士よ、當に知るべし。堪忍世界にて菩薩行を行じ、有情を饒益し、一生を経て得る所の功德は、一切の妙香世界の百千大劫に於いて菩薩行を行じ、有情を饒益して得る所の功德よりも多し。所以は何ぞ。堪忍世界には略するに十種の修集の善法有り。餘の十方界の清淨佛土には有ること無き所なり。何等を十と爲すや。一には惠施を以て諸の貧窮を攝む。二には淨戒を以て諸の毀禁を攝む。三には忍辱を以て諸の瞋恚を攝む。四には精進を以て諸の懈怠を攝む。五には靜慮を以て諸の亂意を攝む。六には勝慧を以て諸の愚癡を攝む。七には八無暇を除く法を説くを以て普く一切の無暇の有情を攝む。八には大乘の正法を宣説するを以て普く一切の小法を樂う者を攝む。九には種種の殊勝なる善根を以て普く未だ諸の善根を種えざる者を攝む。十には無上の四種を以て法の恒常にして一切の有情を成熟せしむるを攝む。是れを十種の修集の善法と爲す。此は堪忍界に悉く皆具足す。餘の十方界の清淨なる佛土には有ること無き所なり。〕

これらの内容を見ると六波羅蜜などであるが、この十種類の方法があるために、娑婆世界で一生修行すれば、その功德は他のあらゆる浄土よりも多いと『説無垢称經』には説かれている。そのため、基は娑婆世界の地前の菩薩について、他の浄土へ生まれる前に、まずはこの世界で善を積み、それによって八法のうちのいくつかが成熟され、地上の菩薩となって八法すべてを成熟してから、ほかの浄土へ生まれることができると考えたのである。よって、この八法は浄土といっても変化土ではなく、他受用土に往生するための因と言える。

## 第5節 基の浄土思想 Ⅱ

### 第1項 『觀經』の西方浄土に対する

#### 唯報説と通法化説の提示

基は「仏土章」において仏土の因を論じる中で、最後に『觀經』を扱う。そして、この經典に説かれる西方浄土について、他受用土のみ(唯報説)と通報化の二釈を挙げている。この箇所は、従来基の弥陀身土觀を考察する上でしばしば注目され、望月、大南、齊藤、



神子上恵竜らの研究では必ず言及されてきた<sup>18</sup>。よって、本論でもこれを仏土の因とは独立して扱い、「三身義林」なども含めて阿彌陀仏と西方浄土に対する基の見解を探っていくことにする。論の展開上、阿彌陀仏の仏身について触れざるを得ないが、仏身と仏土は浄土思想においては不可分であるから、仏土論の中に基の浄土思想を位置づけ、その一部として基の彌陀身土觀を論じることかたちで、これを本章において考察したい。

では、まず『觀經』に対する基の解釈を引用する。

觀經所說、諸觀及孝養父母等、乃至十念為淨土因者、此有二義。一云。准攝大乘等、西方乃是他受用土。觀經自言。阿鞞拔致不退菩薩、方得生故。非以少善根因緣而得生故。無著、天親淨土論言。女人、根缺、二乘種等皆不生故。攝大乘云。非唯由願方乃得生。別時意故。如以一錢貨得千錢。別時方得。非今即得。十念往生亦復如是。十念為因、後方漸生。非由十念死後即生。為除懈怠、不修善者令其念。佛說十念因生淨土故。又說阿彌陀佛身量、豪相如五須彌。非他受用何容乃爾。又觀音授記經言。阿彌陀佛滅度之後、觀音菩薩次當補處。十地大形、說當補處。非他受用是何佛耶。二云。西方通於報化二土。報土文證如前所說。化土證者、鼓音王經云。阿彌陀佛父名月上、母名殊勝妙顏。有子、有魔。亦有調達。亦有王城。若非化身寧有此事。故觀經說。九品生中、有阿羅漢、須陀洹等。故生彼者通有三乘。其土通是報化二土。若依前解。此是他受用身示現。亦有父母王國、實即無之。實無女人、惡道怖等。九品生中阿羅漢等、借彼名說。實是菩薩。二釋任情取捨、隨意。(大正 45、371b-c)

〔觀經の説く所の、諸の觀及び父母等を孝養せること、乃至十念を淨土の因と爲すとは、此に二義有り。一には云く、攝大乘等に准るに、西方は乃ち是他受用土なり。觀經に自ら言う。阿鞞拔致の不退の菩薩、方に生ずることを得るが故にと。少なる善根の因緣を以て生ずることを得るには非ざるが故にと。無著、天親の淨土論に言う。女人、根缺、二乘種等は皆生ぜざるが故にと。攝大乘に云く。唯だ願のみに由りて方に乃ち生ずることを得るには非ず。別時の意なるが故に。一錢の貨を以て千錢を得るが如し。別時にて方に得。今即ち得るには非ずと。十念往生も亦復た是の如し。十念を因と爲し、後に方に漸く生ず。十念に由りて死後に即ち生ずるには非ず。懈怠を除かんが爲に、善を修めざる者に其の念をせしむ。佛は十念の因にて淨土に生ずと説くが故に。又阿彌陀佛の身量を説くに、豪相は五須彌の如し。他受用に非ざれば何ぞ乃ち爾なるを容さんや。又觀音授記經に言う。阿彌陀佛滅度の後、觀音菩薩次に當に補處すべしと。十地の大形、當に補處すべしと説く。他受用に非ざれば是れ何の佛なるや。二には云く、西方は報・化の二土に通ず。報土の文證は前に説く所の如し。化土の證とは、鼓音王經に云く。阿彌陀佛の父は月上と名づけ、母は殊勝妙顏と名づく。子有り、魔有り。亦調達有り。亦王城有りと。若し化身に非ざれば、寧ぞ此の事有らん。故に觀經に説く。九品生中に、阿羅漢、須陀洹等有りと。故に彼に生ずる者は通じて三乗有り。其の土は是報・化の二土に通ず。若し前解に依らば、此は是れ他受用身の

示現なり。亦父母王國有るも、實には即ちこれ無し。實には女人、惡道の怖等無し。九品生中の阿羅漢等は、彼の名を借りて説く。實には是れ菩薩なり。二釋は情に任せて取捨し、意に隨うべし。]

基の解釈の中で第一は西方浄土を報土すなわち他受用土に限定する立場であり、『観経』、『往生論』、『摂大乘論』および『摂大乘論釈』、『観音授記経』をその根拠とする。これらの經典・論書の内容および、それを報身報土の根拠に用いる理由については、後に検討するためここでは詳しく述べない。西方浄土を報土に限定するのは、通常善導に特徴的な主張と考えられがちであるが、善導が批判している『摂大乘論』の別時意説を根拠の一つとしている点から見ても、この唯報説が善導とは別の立場からなされていることは明らかであろう。

第二は西方浄土が報土と化土の双方に通じるとする通報化説であり、第一釈を報身報土の証とし、『鼓音声陀羅尼経』(以下『鼓音声経』と略す)に阿弥陀仏の家族などが説かれている点を化身化土の根拠とする。また、『観経』に三乗の存在が説かれていることも、その理由の一つである。

基はこの二説を紹介した上で、「若し前解に依らば」と一言述べて、『鼓音声経』の父母などや『観経』の阿羅漢などを仏・菩薩の化作と解釈し、これらの記述も西方浄土報土説の根拠にしうることを付け加えた上で、どちらの説をとるかは各自の好みに従って良いとまとめている。

ここで基が、自らの立場がどちらであるか明言していないことから、いずれが基の真意であるかが研究者の間で問題とされてきた。先に検討したとおり、『仏地経論』では教典の説かれた浄土を他受用土のみ、あるいは変化土のみとする二説がまず紹介されるが、如実義は通法化説であった。そして、基も基本的には通法化の立場に立ちながら、『仏地経論』の三説を総合させるかたちで『説無垢称経』や『法華経』などの仏土を解釈していた。よって、基は第二釈を本義として認めていたとする見方は十分可能であり、『阿弥陀経疏』において、「若し登地の菩薩ならば佛の受用身を見る。若し地前の菩薩、凡夫、二乗ならば變化身を見る」(大正 37、311a)と積極的に通報化説が取られていることと一致する点から、大南や齊藤は『阿弥陀経疏』が基撰と伝えられてきたことの根拠の一つとして、この箇所を扱っている<sup>19</sup>。また佐々木と大南は、『西方要決』を著した背景としてこの通報化説があり、基は化土への凡夫西方往生を認めていた以上、浄土に関する著作を著しても不思議ではないとしている<sup>20</sup>。

これに対し、望月は『義林章』だけではなく『弥勒上生経賛』の記述を合わせて考察すると、基は第一釈の唯報説を取っていると『支那浄土教理史』において述べている<sup>21</sup>が、この説は近年あまり顧みられていないように思われる。しかし、上記に引用した二釈のうち、第二釈の根拠となっている『鼓音声経』と『観経』について、最後に基が第一釈の根拠ともしうることを示唆していること、また慧遠が西方浄土を有漏の事浄土と判断した根拠と

しての『観音授記經』を唯報説に用いている点などから考えれば、第一釈は基が独自の発想に基づき紹介している説として、より詳しく考察する価値があると言えよう。よって、次に『義林章』『三身義林』と中心とした、基の阿弥陀仏觀を見ていくことにする。

## 第2項 『義林章』『三身義林』における

### 基の阿弥陀仏觀

#### (1) 『觀經』に対する解釈

従来、『義林章』における基の阿弥陀仏觀については、先に引用した「仏土章」のごく一部だけが注目され研究されてきた。しかし、望月は『支那浄土教理史』において、「三身義林」にも阿弥陀仏に関する記述があることに言及している<sup>22</sup>。その内容について、望月はほとんど触れていないが、これを検討することは先の「仏土章」の第一釈を理解する上で欠かせないことから、ここでは「三身義林」の中でも特に阿弥陀仏に関してまとまった記述がされている、第四因起果相の内容を考察する。

第四因起果相は、仏身の因とその果である仏身の様相について述べた項目である。基はそこで他受用身の相について、阿弥陀仏を例に挙げて次のように述べている。

隨其所宜、爲十地衆、積漸轉大現他受用身。初地見佛坐百葉花。即是稱可百大千界。且阿彌陀佛眼如四大海水。眉間豪相如五須彌山。身高六十萬億那由他恒河沙由旬。應是初地菩薩所見。二地見佛坐千葉花。乃至十地所見轉大。(大正 45、364c)

〔其の宜しき所に隨いて、十地の衆の爲に、積漸轉大して他受用身を現ず。初地は佛の百葉花に坐すを見る。即ち是れを稱して百大千界とすべし。且つ阿彌陀佛の眼は四大海水の如し。眉間の豪相は五須彌山の如し。身は高さ六十萬億那由他恒河沙由旬なり。應に是れ初地の菩薩の所見なり。二地は佛の千葉花に坐すを見る。乃至十地の所見轉大す。〕

ここで書かれている阿弥陀仏の相とは、『觀經』の第九觀で念ずる内容として、

佛の身高六十萬億那由他恒河沙由旬。眉間白毫右旋宛轉如五須彌山。佛眼清淨如四大海水清白分明。(大正 12、343b)

〔佛の身は高さ六十萬億那由他恒河沙由旬なり。眉間の白毫は右旋宛轉して五須彌山の如し。佛眼は清淨にして四大海水の清白分明するが如し。〕

と説かれているのに合致している。「仏土章」の第一釈において、「又阿彌陀佛の身量を説

くに、豪相は五須彌の如し。他受用に非ざれば何の容をか乃ち爾とせんや」と基が述べているのは、この「三身義林」の箇所に基づいた主張であろう。

よってまず、基は『観経』に説かれる阿弥陀仏の相を、初地の菩薩が見る他受用身であると考えていたことがわかる<sup>23</sup>。

## (2) 『鼓音声経』に対する解釈

『観経』の阿弥陀仏を他受用身とした箇所に続いて、基は他受用身にも仮の父母などがおり、これは仏や菩薩の化作であると主張する。

此他受用雖有父母亦現受生、不先處天方下成佛。鼓音王經説。阿彌陀佛、父名月上、母名殊勝妙顔、子名月明、奉事弟子名無垢稱、魔王名無勝、調達名寂。無量壽論云。女人及根缺、二乗種不生。既是報土無實女人。佛及菩薩化為母等。化分段身故現此相。化變易身未見誠説。法花經中説。大迦葉當成佛時、無有魔事。魔及魔人皆護佛法。尚有此相。況報土中有實魔事。然大菩薩化為魔王。障他受用時現有之。(大正 45、364c)  
〔此の他受用は父母有りて亦受生を現ずと雖も、先ず天に處して方に下りて佛を成ずるにはあらず。鼓音王經に説く。阿彌陀佛は、父は月上と名づけ、母は殊勝妙顔と名づけ、子は月明と名づけ、奉事の弟子は無垢稱と名づけ、魔王は無勝と名づけ、調達は寂と名づく。無量壽論に云く。女人及び根缺と、二乗種は生ぜずと。既に是れ報土にして實の女人無し。佛及び菩薩の化して母等と爲る。分段身を化するが故に此の相を現ず。變易身を化すとは未だ誠説を見ず。法花經中に説く。大迦葉當の佛を成ずる時、魔事有ること無しと。魔及び魔人は皆佛法を護る。尚お此の相有り。況んや報土中に實の魔事有らんや。然れば大菩薩の化して魔王と爲す。他受用を障<sup>かき</sup>がんとして時に現ずることこれ有り。〕

『鼓音声経』は西方安樂世界の阿弥陀仏に家族などがいると説く經典で、『安樂集』および迦才の『浄土論』にその名が見え、道綽が『鼓音声経』の阿弥陀仏を化身と判断していることから、隋代以降阿弥陀仏化身説の根拠の一つとされていたと思われる<sup>24</sup>。

基はここで、『鼓音声経』に説かれる阿弥陀仏の母や魔王などは真実の存在ではなく、仏や菩薩の化作であるとしている。これが『仏地経論』第二説と同じ論理であることは、先に検討したとおりである。

このように、基は道綽さえも化身と考えた『鼓音声経』の阿弥陀仏について、報身として理解しうることを示した。これは、先の「仏土章」の第二釈の後に「若し前解に依らば、此は是れ他受用身の示現なり」として、『鼓音声経』を第一釈の立場からも解釈できるとしたことに一致している<sup>25</sup>。

また、その理由の一つには世親の『往生論』に「女人及び根缺と二乗種とは生ぜず」と

の偈が説かれていることが挙げられているが、これも第一釈において、「無著、天親の浄土論に言う。女人、根缺、二乗種等は皆生ぜざるが故にと」と述べ、唯報説を補強している箇所と重なることがわかるであろう。

### (3) 『観音授記経』に対する解釈

ところで、基は『義林章』における『鼓音声経』の解釈の中で、「先ず天に處して方に下りて佛を成ずるにはあらず」と述べているが、この趣旨をより詳しく説明しているのは次の『観音授記経』に対する解釈である。「三身義林」では、『観音授記経』の阿弥陀仏について次のように述べられている。

観音授記経説。阿彌陀佛壽命無量、百千萬億劫當有終極。滅度之後、觀世音菩薩、明相出時於七寶菩提樹下成正覺、名普光功德山王佛、國名衆寶普集莊嚴、勝阿彌陀佛國百千萬億不可為比。此佛滅已、大勢至成佛、名善住功德寶王佛。十地機宜先已淳熟。故化彼類即身成佛。不說先住何處何天、後來補處。即以此身就座成佛。是他受用大悲所熏。生因所生成佛之相。（大正 45、365a）

〔観音授記経に説く。阿彌陀佛の壽命は無量なるも、百千萬億劫には當に終極有るべし。滅度の後、觀世音菩薩、明相出時に七寶菩提樹下において等正覺を成じ、普光功德山王佛と名づけ、國は衆寶普集莊嚴と名づけ、阿彌陀佛國に勝ること百千萬億にして比を爲すべからず。此の佛滅しおわるに、大勢至佛を成じ、善住功德寶王佛と名づくと。十地の機宜先ず已に淳熟す。故に彼の類を化して身に即して佛を成ず。先ず何處の何天に住して、後に來りて補處すとは説かず。即ち此の身を以て座に就きて佛を成ず。是れ他受用の大悲の所熏なり。生因所生の成佛の相なり。〕

『観音授記経』は、先に第2節にて検討したように、阿弥陀仏の入滅が明確なかたちで説かれているために、善導すら入滅の相とは本来化であり空であるという般若經典の解釈を用い、經文をそのまま報身の証とはしえなかった經典である。慧遠が『観經疏』の中で阿弥陀仏応身説の根拠として引用したほか、智顗や吉藏の『観經疏』中にもその名が見られることから、『鼓音声経』と並び、阿弥陀仏化身説の有力な根拠の一つであったと言える。

この『観音授記経』について、基は阿弥陀仏の仏身を直接問題にせず、十地の菩薩である観音菩薩が機縁熟して先に成仏し、阿弥陀仏の浄土を補處するという点に注目している。その背景には、基が整理した菩薩の種類と成仏の手順が存在している。『義林章』には菩薩に三種類あることが述べられており、その説明は以下の通りである。

教説、菩薩種類有三。一一生所繫。如彌勒等。先處人中身、名一生所繫。望當佛位、



應有四生。人天本有及二中有。如七生等名一大生。若住天中、稱一生繫。半生名一。一本有故。智度論說彌勒三生、說在人中除成佛身。故說三也。二最後身、三坐道場。此二局在成佛身位。化身既示。二受用身雖不見文、准此應悉。自受用身七地以前名一生繫。八地以後名最後身。更無生故。處蓮花座名坐道場。他受用身如觀音前身名一生所繫。觀音之身名最後身。處七寶座名坐道場。法身無生便無是義。（同、365b）

〔教に説くに、菩薩の種類に三有り。一には一生所繫なり。彌勒等の如し。先ず人中の身に處すれば、一生所繫と名づく。當佛の位を望むに、應に四生有り。人天の本有及び二の中有なり。七生等の如きは一大生と名づく。若し天中に住せば、一生繫と稱す。半生なるも一と名づく。一本有の故に。智度論に彌勒の三生を説くは、人中に在ることのみ説きて成佛の身を除く。故に三と説くなり。二には最後身、三には坐道場なり。此の二は局りて佛身を成ずる位に在り。化身は既に示す。二受用身は文に見ずと雖も、此に准りて應に悉すべし。自受用身は七地以前を一生繫と名づく。八地以後は最後身と名づく。更に生ずること無きが故に。蓮花座に處するを坐道場と名づく。他受用身は觀音の前身の如きを一生所繫と名づく。觀音の身は最後身と名づく。七寶座に處せば坐道場と名づく。法身は無生にして便ち是の義無し。〕

これによれば、基が分類した菩薩には三種類ある。第一は一生所繫の菩薩であり、化身の場合は弥勒菩薩のように兜率天から下り、人身を得る菩薩を指している。自受用身は人としての生涯を経ずに得る仏身のため、基はこれを得るべく浄居天に住している菩薩を一生繫と呼び、一生所繫と区別している。自受用身の場合は、最後の分段生死の相を取っている七地以前の菩薩を一生繫とし、他受用身の場合は観音菩薩の前身のような菩薩が一生所繫であると基は述べている。

第二は最後身の菩薩であり、もはや一般的な生死の相を取らなくなった菩薩のことである。自受用身と他受用身にとっての最後身とは、第八地以降の変易生死の菩薩のことである<sup>26</sup>。

第三は坐道場の菩薩であり、變化身となる菩薩については菩提樹下に座して以降成仏するまでを、自受用身と他受用身については、浄居天上にある大自在宮の蓮華座に座してから成仏するまでを指している<sup>27</sup>。

このように、基は菩薩に三種類あることを述べた上で、観音菩薩は最後身の菩薩であり、『観音授記經』に「觀世音菩薩、七寶菩提樹下において結加趺坐して等正覺を成ず」（大正12、357a）と述べられているのは、他受用身となる直前の坐道場の菩薩であるとした。これによれば、普光功德山王仏となった観音菩薩は他受用身であり、その仏国土は他受用土である。したがって、第十地の菩薩であり他受用身となるべき観音菩薩を教化していた阿弥陀仏も、また他受用身であるという説が成り立つ。「仏土章」の第一釈に「十地の大形、當に補處すべしと説く。他受用に非ざればは何の佛なるや」と基が述べているのは、以上のような論理が背景にあってのことであろう<sup>28</sup>。

このようにして、基は阿弥陀仏化身説の有力な根拠とされていた『観音授記經』に対しても、法相唯識独自の思想に基づく斬新な解釈により、他受用身として判断しうることを証明した。

### 第3項 阿弥陀仏の仏格判定の背景

#### (1) 凡夫入報への批判

以上のことからわかるように、基は法相教学の仏身・仏土論としては通報化の立場を取りうるものの、『観經』、『鼓音聲經』、『観音授記經』といった浄土經典に対して、それまでの聖道諸師とは異なり、あえて他受用身としての阿弥陀仏を強調する立場を取っていることが明らかになった。そしてこれらの經典の解釈は、「仏土章」の第一釈である唯報説の根拠と一致している。

この唯報説については、望月がすでにその著書の中で指摘しているが、兜率往生の擁護という基の信仰が少なからぬ影響を与えていると思われる<sup>29</sup>。それが最も明確に表れているのは、『弥勒上生經贊』中の「第四往生難易」である。これは兜率天と西方浄土との優劣を比較し、往生の難易について基が判定する内容となっているが、基は最初に、西方浄土が大菩薩のための浄土であり、凡夫の往生しうる世界ではないことを、經典や論書を用いて証明しようと試みる。

第四往生難易者、且如西方天親浄土論、無著往生論俱。言報土女人及根缺、二乘種不生。又阿彌陀經云。非少善根因縁而得生彼。又言。其中、皆是阿鞞跋致諸大菩薩。又觀經云。上上品生得無生法忍。須臾之間遍十法界、奉事諸佛即得受記。上品中生經一七日得不退轉。經一小劫得無生忍。上品下生者經三七日其華始敷了、了方聞說法音聲。經三小劫住極喜地。中品上生應時即得阿羅漢果。中品中生者經七日華開得須陀洹。逕半劫已成阿羅漢。中品下生者過七日已花開。遇二大菩薩說法。逕一小劫成阿羅漢。下品上生者經七七日花敷。經十小劫具得百法明門、得入初地。下品中生者經六劫蓮花乃敷。聞二菩薩說法、發無上道心。下品下生者經十二大劫蓮花乃開。聞說法已方發道心。百法明門說初地得。豈阿羅漢勝初地耶。又中品生得阿羅漢、下品始發心。即迂會者勝直往耶。又言。得須陀洹等。豈由片時修故、遂便得果。處處皆說阿羅漢果、若練根者六十劫成。豈由小善遂超生死、成利根阿羅漢。(大正 38、277a)

〔第四に往生の難易とは、且た西方の天親の浄土論、無著の往生論に俱に言うが如し。報土に女人及び根缺、二乗種は生ぜずと。又阿彌陀經に云く。少なき善根の因縁にて彼に生ずることを得るには非ずと。又言う。其の中、皆是れ阿鞞跋致の諸の大菩薩なりと。又觀經に云く。上上品生は無生法忍を得。須臾の間に十法界を遍くし、諸佛に奉事して即ち受記を得。上品中生は一七日を経て不退轉を得。一小劫を経て無生忍を

得。上品下生とは三七日を経て其の華始めて敷了し、了りて方に説法の音聲を聞く。三小劫を経て極喜地に住す。中品上生は應時に即ち阿羅漢果を得。中品中生とは七日を経て華開きて須陀洹を得。逕に半劫にて已に阿羅漢を成ず。中品下生とは七日を過ぎて已に花開く。二大菩薩に遇いて法を説かれ、逕に一小劫にて阿羅漢を成ず。下品上生とは七七日を経て花敷く。十小劫を経て具に百法明門を得、初地に入ることを得。下品中生とは六劫を経て蓮花乃ち敷く。二菩薩の説法を聞き、無上道心を發す。下品下生とは十二大劫を経て蓮花乃ち開く。説法を聞きて已に方に道心を發す。百法明門をえて初地を得と説く。豈に阿羅漢の初地に勝らんや。又中品生は阿羅漢を得、下品は始めて發心す。即ち迂會の者の直往に勝らんや。又言う。須陀洹等を得と。豈に片時の修に由るが故に、遂に便ち果を得るや。處處に皆阿羅漢果を説くも、若し練根の者ならば六十劫にて成ず。豈に小善に由りて遂に生死を超え、利根の阿羅漢を成ずるや。]

基は最初に世親の『浄土論』を引き、西方浄土に女人や二乗などはいないことを述べるが、これが他受用土を意識しての引用であることは、『義林章』における『鼓音声經』の解釈を見れば明らかである。

続く『阿弥陀經』の引用箇所も、不退転の位にいる大菩薩が西方浄土には多数いることを述べるためのものである。基は『法華玄賛』で四種類の不退を挙げているが、ここでは大菩薩という言葉を用い、西方浄土が報土であることを『浄土論』『往生論』の引用で示唆していることから、少なくとも初地以上の菩薩の意味で「阿鞞跋致の諸の大菩薩」と言っているのであろう。

更に、『觀經』の九品の説とその果について、基は「豈に阿羅漢の初地に勝らんや」などと述べているが、これは經典には中品の往生人が阿羅漢果を得、下品の往生人が初地に入ると説かれていても、実際にはあり得ないということを主張していると思われる。声聞が阿羅漢果を得るためには、最長で六十劫かかるとされていることから、念仏などの小善によってそれが一足飛びに得られることはないとは基は述べているのである。

また、基は『説無垢稱經』に説く他受用土往生のための八法を用いて、報土としての西方浄土に凡夫が生まれられるという善導の主張を批判している。八法の内容はすでに仏土の因において扱ったので、以下の引用では省略するが、基は『弥勒上生經賛』において、

又無垢稱經云。若諸菩薩、行于八法、行無瘡疣方生淨土。(略) 豈生淨土者、皆具八法也。(大正 38、277a-b)

[又無垢稱經に云く。若し諸の菩薩、八法を行じ、行に瘡疣無ければ方に浄土に生れんと。(略) 豈に浄土に生るる者、皆八法を具せんや。]

と述べて、浄土教が説く凡夫の報土往生に対して、『説無垢稱經』によれば報土往生の因は

八法であるが、西方浄土に往生する者すべてが八法を成就しているとは言えないと述べている。これは、西方浄土が報土であるならば、八法を成就していない小善の凡夫が往生できるはずがないという趣旨であろう。

## (2) 別時意説による会通

では、仏説である浄土經典の文言をいかに解釈すべきかについて、基は次に別時意説を挙げてこれを説明する。

又對法第十二卷云。別時意趣者、如說若有願生極樂世界皆得往生、意在別時。故攝大乘云。譬如一錢而得千錢。意在別時。非唯由發願即得生。(大正 38、277b)

〔又對法の第十二卷に云く。別時意趣とは、若し極樂世界に生ぜんと願うこと有らば皆往生することを得と説くが如きは、意は別時に在りと。故に攝大乘に云く。譬うるに一錢にて千錢を得るが如し。意は別時に在り。唯だ發願のみに由りて即ち生ずることを得るには非ずと。〕

別時意説は真諦訳『攝大乘論』などが中国で流布して以降、浄土教の念仏による凡夫報土往生に対してしばしばなされてきた反論である。玄奘訳の世親『攝大乘論釈』には、別時意趣について、

別時意趣者、謂此意趣令懶惰者、由彼彼因、於彼彼法精勤修習、彼彼善根皆得增長。(略) 如有説言由一金錢得千金錢。豈於一日。意在別時。由一金錢是得千因故作此説。此亦如是。由唯發願便得往生極樂世界、當知亦爾。(大正 31、346b)

〔別時意趣とは、謂く此の意趣は懶惰の者をして、彼をして彼の因に由り、彼をして彼の法に於いて精勤修習せしめ、彼をして彼の善根の皆增長することを得せしむるものなり。(略) 有る説に一金錢に由りて千金錢を得と言うが如し。豈に一日においてをや。意は別時に在り。一金錢は是千を得るの因に由るが故に此の説を作す。此も亦是の如し。唯だ發願のみに由りて便ち極樂世界に往生することを得とは、當に知るべし亦爾なり。〕

とあり、一枚の金銭によって千枚の金銭を得たと言ってもそれは即時ではなく別の時期の話であるように、發願によって西方浄土に往生するという教えも死後直ちにではなく、後の話である、と説かれている。これは怠けて修行しない者への方便の一種であるが、即時の往生が認められないということは、西方浄土が高位の仏土であることによっている。基はこれを指摘して、西方往生が決して容易ではないことを主張したのである。

別時意により、念仏のみの往生が困難であることを述べた上で、

又佛毫相如五須彌。豈凡地前、能見此相。身量大小可得初地所見。凡若能見皆爲超越。  
(大正 38、277b)

〔又佛の毫相は五須彌の如し。豈に凡と地前、能く此の相を見るや。身量の大小は、初地にて得るべき所見なり。凡の若し能く見れば皆超越を爲さん。〕

として、基は『観経』の阿弥陀仏の相は初地の菩薩の所見であるから、凡夫や二乗は念仏三昧をしてもこの相は見られないとする。これが『義林章』でも取り上げられていたことは、先に検討したとおりである。

### (3) 弥勒信仰擁護のための西方唯報説

このような基の主張には、おそらく道綽など浄土教の諸師が兜率天を低く見てきたことに対する反論の意味が込められている。西方往生と兜率往生の信仰は長く共存してきたが、道綽や迦才が両者の優劣を考察して西方浄土に軍配を上げて以降、兜率往生は西方往生よりも低く見なされることとなった。この経緯については、松本文三郎<sup>30</sup>や金子寛哉の研究<sup>31</sup>に詳しいが、師である玄奘に倣い、自らも熱心な兜率天願生者であったとされる基は、善導らが西方浄土を報土と主張していることを逆手に取り、報土であるが故に凡夫は往生できないことを、この場で論じていると見ることができる。

一方、西方浄土とは逆に、兜率天については、

又浄土多樂欣生者多。厭心不深、念令福少。非奇特故。惡處多苦欣生者少。厭心深重、故念佛多。甚希奇故。雖知佛力、念亦可生。聖教不同、屢生心惑。知足天宮同在此界。外道、内道、大乘、小乘所共信許。既是化身、決定得生。(同、277b-c)

〔又浄土は多樂にて生を欣ぶ者多し。厭心深からざれば、念ずるも福をして少なからしむ。奇特に非ざるが故に。惡處は多苦にして生を欣ぶ者少し。厭心深重なるが故に、念ずれば福多し。甚だ希奇なるが故に。佛力を知ると雖も、念じて亦生ずべし。聖教不同なれば、屢生心惑う。知足天宮は同しく此の界に在り。外道、内道、大乘、小乗共に信の許さるる所なり。既に是れ化身なれば、決定して生ずることを得。〕

として、基はこれを惡所と述べつつ、兜率天へは誰もが往生することができ、その最大の理由は弥勒菩薩が化身だからだとしている。道綽や善導は西方浄土の阿弥陀仏を化身とすることに否定的であったが、基はむしろ弥勒の化身説を積極的に自身の信仰の擁護に利用していると言える。

また、基はこの前後において、「彌陀と彌勒とを念ずるに、功德に差別有ること無し」(同、277b) と述べているほか、



或有釋言。生西方者決定不退。生兜率者或可有退。故不願生。理亦不然。此經亦言。諸有敬禮彌勒如來。聞名稱名、暫觀豪光。下至聽聞彌勒所說一句法義歸依。生彼定不退於無上正覺。無量劫罪皆盡消滅、無量善法運運生長。故見彌勒得生彼所。雖有天女種種侍衛、或佛菩薩所化爲。或實天女彼聞能說不退之法。厭欲過患必無退轉。佛力所加心生決定。豈由欲界即皆退耶。位至不退處處皆不退。未至不退、彼何必不退。(同、277c)

〔或は釋有りて言う。西方に生ずれば決定して退せず。兜率に生ずれば或は退有るべし。故に生ずることを願わずと。理は亦然らず。此の經に亦言う。諸有の彌勒如來に敬禮して、名を聞き名を稱えるに、暫く豪光を觀る。下は彌勒の所說の一句法義を聽聞して歸依するに至る。彼に生ずれば定めて無上正覺において退せず。無量劫の罪皆盡く消滅し、無量の善法運運に生長す。故に彌勒に見えんとして彼の所に生ずることを得と。天女と種種の侍衛有りと雖も、或は佛菩薩の化爲せる所なり。或は實の天女にして彼には能く不退の法を説くを聞く。欲の過患を厭えば必ずや退轉無し。佛力の加わる所なれば心に決定を生ず。豈に欲界に由れば即ち皆退せんや。位不退に至れば處處皆不退なり。未だ不退に至らずんば、彼にて何ぞ必ずや不退ならん。〕

として、兜率天であっても不退轉の位に至ることは可能であると述べるなど、その功德を西方浄土に近づけるかたちで兜率往生を礼賛している。兜率天が西方浄土に劣っているとされる理由の一つが、三界攝であるからだ、基は「仏土章」において三界攝不攝を論じの中で、「所化には必ず異熟識の在ること有り。異熟識在れば必ず是れ三界の攝なり。何ぞ界を出づるを得ん」として、我々が浄土に往生するとは、異熟識にその浄土の相が浮かぶということであって、凡夫である以上我々の異熟識は三界を出ないのであるから、ある特定の浄土が三界を超過しているとは言えないと述べていた。この『弥勒上生経賛』では同じ理論によって、基は「豈に欲界に由れば即ち皆退せんや。位の不退に至れば處處皆不退なり」と言い、我々の心が不退の位にあるなら、兜率天が三界攝でも退轉することはないとしている。基が唯心浄土として西方浄土と兜率天を解釈し、浄土教から投げかけられていた優劣の判定に反論していることがうかがえよう。

『続高僧伝』に善導の説く念仏往生を聞いた人が投身自殺したという記事<sup>32</sup>があることから察せられるように、苦しみの多いこの娑婆世界から離れて、安樂なる西方浄土へ生まれたいという願いは、当時の人々の中でかなり高まっていたと思われる。浄土教が教勢を拡大できたのも、そのような人々の要望に応えた教義を持っていたからであり、善導の弟子である懷感が『釈浄土群疑論』において「兜率は是れ娑婆の穢土、欲界の劣天なり。極樂は是れ浄土の勝方、超衆の妙刹なり。其の勝劣を論ずるに、方を比べるべきもの無し。美醜顯然たり」(大正 47、53a)と比較しているように<sup>33</sup>、娑婆世界の一部である兜率天への往生は、西方往生に比べて見劣りがちである。基は劣勢に立たされた弥勒信仰を擁護

すべく、『義林章』において法相教学を用いた仏身仏土論を展開し、「三身義林」では阿弥陀仏の仏格を考察したほか、「仏土章」では浄土の三界摂不摂や仏土の因といった項目を通じて、浄土教に関する経論の記述を分析した。そして、『弥勒上生経賛』などにおいて両者の違いを明らかにし、功德には差がないことを付け加え、万人に兜率往生を勧めているのである。

## 第6節 結論

本章において、基の仏土論と浄土思想を考察した結果、基は『所唯識論』や『仏地経論』などに基づいた四土説をとりつつ、当時教勢を拡大しつつあった浄土教に対抗すべく、それらの論書の記述を応用して唯心浄土の立場から浄土思想を展開したことが明らかになった。また、阿弥陀仏についても斬新な解釈によって、変化身のみならず他受用身としても判断しており、むしろそれを積極的に主張する箇所が多数あることが判明した。『法苑珠林』(668年成立)の中には、玄奘の言葉として、インドなどでは同じ欲界として往生しやすいことから、兜率往生への信仰が盛んであることや、西方浄土は報土であるから凡夫は往生できないことが述べられている(大正 53、406a 参照)。それは基の主張とまったく同様であることから、基の唯報説の内容は、本来玄奘が唱えていたものであることが知られるのである。ただし、『法苑珠林』では上記の經典を根拠に、玄奘が阿弥陀仏報身説を主張する記述は見られない。よって、『観音授記経』などの解釈は、おそらく玄奘の主張を強固にし、また自身の弥勒信仰を擁護するために、基自身が考案したものと思われる。

また、本論では基の浄土思想以外にも、『仏地経論』の通報化説をより総合的に解釈し、智を中心とした仏土の因の体系を論じるなど、基が玄奘の訳出した論書を基礎としつつ、自らの考えを反映させて法相唯識の仏土論を構築していることも明らかにすることができた。『成唯識論』では仏土に関する記述はほんのわずかだが、『仏地経論』は七巻すべてが仏土について論じており、基もしばしば引用するなど、法相宗の仏身仏土論研究には欠かせない論書である。今後、『仏地経論』と基の著作を比較することで、玄奘から基へどのように仏身仏土論が継承され、どこに基が自身の解釈を加えたのかが、より明確にできるであろう。

1 望月信亨『浄土教之研究』(金尾文淵堂、1930年、pp.436-512.) および、同『支那浄土教理史』(法蔵館、1942年、pp.203-205.) 参照。

2 佐々木月樵『支那浄土教史』上巻(無我山房、1926年、pp.256-260.) 参照。

3 大南竜昇「慈恩大師の浄土観」(『仏教文化研究』第17号、1971年、pp.35-44.) 参照。

4 齊藤舜健「伝慈恩大師撰『阿弥陀経疏』の仏身・仏土論」(『印度学仏教学研究』第43巻

第2号、1996年、pp.218-221.) 参照。

5 基の弥陀身土論に関する研究の経緯については、小沢勇慈「慈恩大師の阿弥陀経註疏について」(『大正大学大学院研究論集』第2号、1978年、pp.115-128.) に詳しい。なお、先学や筆者の研究により、『阿弥陀経疏』、『阿弥陀経通贊疏』、『西方要決』といった基撰とされる弥陀浄土思想の文献は、いずれも偽撰であることがほぼ確定しているため、これらに基づいて基の浄土思想を論じることはできないであろう。

6 弥陀身土論と深く関わっているのは、『大乘義章』よりも慧遠撰『観経疏』などである。これについては深貝慈孝「浄影寺慧遠の弥陀浄土観—大乘義章浄土義と観無量寿経義疏・無量寿経義疏との関連において—」(『仏教大学研究紀要』第55号、1971年、pp.133-164.) などに詳しい研究がなされているが、今回は仏身仏土論全体を総覧する目的のため、『大乘義章』に絞って考察した。

7 神子上前掲書、p.316。

8 大正蔵の註により「佛」の字を補った。

9 大正蔵の註により「安楽」の文字を補った。

10 大正蔵の註により「界」を「果」に改めた。

11 長尾雅人『撰大乘論：和訳と注解；下』(講談社、1987年、p.343.) によれば、「地中の菩薩」とは初地に入る以前の勝解行地の菩薩という意味である。

12 善導の仏身仏土論については、望月らのほかにも高橋弘次「善導大師の仏身観」(『浄土学』第30号、1977年、pp.31-48.) や武田龍精「中国浄土教三祖の比較思想論的研究(一)—法身・報身・法界身概念—」(『龍谷大学論集』第451号、1998年、pp.104-158.) など、近年においても多くの研究成果が出されている。

13 高橋前掲論文によれば、善導は道綽や慧遠などと同じく、阿弥陀仏も含めて諸仏は皆三身を具足しているという三身同体論の立場も有しているが、自らの宗教経験によって、是報非化の弥陀身土説を唱えたという。

14 原文では「伺」だが、原文の『対法論』(大正31、719c)では「思」となっており、五位百法の一つである「伺」として読むと意味が通じにくいことから、「思」に改めた。

15 菩薩の五生は曇無讖の『菩薩地持経』(大正30、953a-b) にすでに説かれているが、本論では基が依拠したであろう玄奘訳『瑜伽師地論』を用いた。

16 村上真瑞「『釈浄土群疑論』における指方立相をめぐる法相との対論」(『仏教論叢』第39号、浄土宗教学院、1996年、pp.49-58.) 参照。

17 大円鏡智に関しては、真如のみを縁ずるという説と、真如を含めた一切法を縁ずるとする説があり、基は『述記』ではどちらが正義か明言していない。だが、他の智が大円鏡智の上に仏身などを現すとすれば、大円鏡智は真如だけではなく、事相も境としていることになる。

18 齊藤前掲論文、大南前掲論文、望月前掲書、および神子上恵竜『弥陀身土思想の展開』(永田文昌堂、1950年) pp.340-346.参照。

19 齊藤前掲論文、p.219.および大南前掲論文、p.39.参照。

20 佐々木前掲書、p.267.以降および大南前掲論文、p.39.参照。

21 望月前掲書、『支那浄土教理史』、p.205.参照。

<sup>22</sup> 望月前掲書、p.204.参照。

<sup>23</sup> これとほぼ同様の内容が、『弥勒上生経賛』（大正蔵 38、273c）にも見られる。

<sup>24</sup> 『安楽集』（大正蔵 47、6a）参照。ここで道綽は『鼓音声経』の阿弥陀仏は化身であり、安楽国の阿弥陀仏は報身であるとの解釈を示している。

<sup>25</sup> 『弥勒上生経賛』（大正蔵 38、274a）にも同様の主張が見られる。

<sup>26</sup> なお、変化身の仏となる菩薩の最後身については、『瑜伽師地論略纂』卷第十一に、「論の、他の神通を制すより中、究竟の菩薩、一生所繫、或は最後有の所有せる神通までを解す。謂く、觀史多天に住し、唯此と彼と彼の生のみ有り。此の一生を盡くせば一生補處と名づく。或は最後身とは、已に欲界に生じ、此の身に即して成道するを謂う。此の身は生死の身の最後の有と爲すが故に、最後身と名づく。又因みに即ち坐道場の菩薩を解せば、謂く菩提樹下に坐し、未だ成道を得ざるより以來を、坐道場と名づく」（大正蔵 43、138c）と述べ、人身を受けた状態で成道する菩薩を最後身としている。即ち、変化身となる一生所繫の菩薩の中で、欲界に生じて以降の状態を指しているのであろう。

<sup>27</sup> 大自在宮での第十地の菩薩の成仏については、瑜伽行唯識学派の独自の説のようである。基は『述記』（大正蔵 43、498b）において、大自在宮のことは『解深密経』、『瑜伽師地論』、『対法論』、『顕揚聖教論』などに書かれていると述べているが、これらが全て唯識学派の経典・論書であることから、このことは明らかであろう。

<sup>28</sup> この三種類の菩薩については、『弥勒上生経賛』（大正 38、274c）に全く同じ分類が紹介されている。また、同 274a-b にかけては、『鼓音声経』などを西方浄土報土説の根拠とした上で、それでも納得がいかない場合への教証として、『観音授記経』を『義林章』と同様に引用している。

<sup>29</sup> 望月前掲書、『支那浄土教理史』、p.207.参照。

<sup>30</sup> 松本文三郎『弥勒浄土論・極楽浄土論』（東洋文庫、2006年）。これは松本が1904年と1911年に刊行した2冊の書籍を、1冊にまとめて2006年に東洋文庫から出版したものである。

<sup>31</sup> 金子寛哉「弥陀弥勒両信仰について」（『インド文化と仏教思想の基調と展開』第2巻、山喜房仏書林、2003年）、pp.43-65.参照。

<sup>32</sup> 『続高僧伝』には、「有る人導に告げて曰く。今佛名を念すれば定んで浄土に生ずるやいなやと。導曰く。佛を念すれば定めて生ずと。其の人禮拜し訖りて、口に南無阿彌陀佛と誦え、聲聲として相次いて光明寺の門より出で、柳樹の表に上りて、合掌して西望し、身下に倒投して地に至りて遂に死す。」（大正 50、684c）とあり、善導の説に感銘を受けた人が投身自殺したことが語られている。『続高僧伝』は善導の生存時に書かれており、善導の影響力の大きさを知ることができる。

<sup>33</sup> 同様の記述は、道綽の『安楽集』（大正 47、9-c）や迦才の『浄土論』（同、100a-c）にもある。



## 総結

中国仏教の諸派が競うようにそれぞれの教義を確立し、まさに百花繚乱ともいうべき様相を呈したのは、隋から初唐期にかけてであった。基はまさにその時代に生きたのであり、玄奘からインド伝来の唯識思想を受け継いだこともあって、時代的にも思想的にも、中国仏教史上非常に重要な位置を占めている人物だと言えよう。また、その思想は海を越えて日本仏教にも影響を与えている。よって、基に関してはさまざまな研究がなされてきた。

代表的なものをいくつか挙げると、基の特定の著作を中心に、その思想を解明しようとする試みとしては、『成唯識論』および『述記』と『枢要』から法相唯識の思想体系を総合的に解説した深浦正文、『無垢疏』から基の『維摩経』解釈の特徴を論じた橋本芳契、『因明疏』から基の因明の理解をインドの論理学と比較した江島恵教、『法華玄賛』から基の一乗思想・仏性論を採る常盤大定、勝呂信静などの研究成果がある。海外でも近年、廖明活や陳宗元などが論文を発表し、基に関する研究が盛んになりつつあるように思われる。

しかし、基の仏身仏土論を中心に据えた研究は、いままで十分になされてきたとはいえない。仏身仏土論は浄土思想と深く関わるため、従来の研究では中国における浄土教の展開を考察する中で、道綽・善導に対抗する諸師の一人というかたちで佐々木月樵、望月信亨、神子上恵竜らによる考察が行われてきた。だが、これらの研究は日本浄土教の宗学的観点から基の仏身仏土論を読み解くものであり、基の阿弥陀仏とその浄土に対する報化の判定のみを論点としている。佐久間秀範による五法と仏身の関係に関する一連の研究は、浄土思想と直接関わらない数少ない研究だが、『成唯識論』や『仏地経論』に基づく玄奘の仏身論の解明という成果が出された一方、『義林章』などによる基の思想的受容については言及されていない部分もある。

そこで本論では、『義林章』を中心として基の仏身仏土論を考察するとともに、その研究の前提として、基の伝記と著作の真偽を論じてきた。基の伝記については佐伯良謙や富貴原章信らの先行研究があるが、これらは日本における伝統的な法相宗祖灯説の立場から、基を玄奘が唯一認めた付法の弟子として扱う傾向が強く、必ずしも客観的な伝記研究であるとは言えないからである。一方で、基の伝記で最もよく知られているのが『宋高僧伝』の窺基伝であるためか、基については強引で私の強い思想家として描かれる場合もある。だが、そのような人物像を想定したままでは、後代に作られた一種のフィルターを通して、基の著作を読み、その思想を研究することにつながるであろうし、玄奘との関係や円測など他の門下生との思想的交流を考察する上でも、客観的な解明を妨げる可能性を生じるであろう。

さらに、基は「百論の疏」と呼ばれるほど多くの著作を残し、唯識系の論疏の多くや『法



華玄賛』などいくつかの経疏についてはその真撰が確定しているものの、基の主著の一つである『義林章』の成立過程については渡辺隆生から問題が提起された。『阿弥陀経疏』など、基撰とされる浄土教文献は、いずれも偽撰であることがほぼ確定しているが、『義林章』には仏身仏土論を論じる上で重要な「三身義林」が含まれているほか、『対法抄』にも仏身論に関する記述があるため、少なくともこれらの章疏については真偽を明らかにする必要がある。

以上の理由から、本論第 1 章では基の伝記について、現存する伝記資料の中でも基の生前もしくは没後まもなく作成されたと考えられるものを中心に、基の人物像をいくらかでも実像に近いかたちで解明することを目指した。

まず、資料の成立年代の推定を行った結果、基自身が著した『枢要』に述べられている自伝的記述を除けば、基の生存時に成立したと考えられるのは「心経幽賛序」、「成唯識論後序」、「唯識二十論後序」の三本であった。ここに記されている基の事跡は、かなり信憑性が高いであろう。次に重要なのは、基の死後数十年以内に立てられたと考えられる「大唐慈恩寺法師基公碑」の碑文である。本論では主にこの五本の文献をもとにして、基の事跡を考察した。

これらの資料によると、基の祖先は北方の異民族だが、数百年の間に漢化し、初唐期には軍事の名門として誉れ高い一族となっていた。しかし基は 9 歳で両親のいずれかの死に会い、強く出家を願うようになり、17 歳で玄奘の門下に入った。性格は勤勉で、議論となれば負けることがなく、高潔にして言動穏やかであり、研鑽を積み 28 歳にしてついに玄奘と二人で『成唯識論』を訳出した。数年後に玄奘が没してから、生前の玄奘の講義録を編纂して論疏を製しながら、各地で唯識の論書やいくつかの經典について講義をしているが、『維摩経』や『法華経』などの講釈はかなり強引なかたちで依頼されており、基が苦勞しながらその要請に応えたことが各経疏の奥書から読み取れる。基の教化は中原から博陵や蘇州といった沿岸地域まで広範囲に及んでおり、永淳元（682）年十一月に大慈恩寺の翻経院にて示寂するまで、唯識の宣揚に生涯を捧げたという。

このような基の人物像は、基の死後 300 年以上経ってから編集された『宋高僧伝』における基の伝記の記述とはかなり異なっている。『宋高僧伝』では、基は才気あふれる青年だが、異民族の軍人の家柄らしく粗野で傲慢な人物として描かれているからである。その一部が誇張であろうことは先行研究でも指摘されていたが、本章では初期の伝記資料から基の事跡を浮かび上がらせることで、その具体的な違いを明らかにすることができた。

第 2 章では、基の著作の撰述過程を解明し、合わせて『義林章』と『対法抄』の真偽問題について考察した。調査方法は、基の著作とされる章疏の中で、同じ基の著作である別の章疏を引用し、あるいは言及している箇所を数え、それぞれの言及内容を調べるというものである。ある著作の中で別の疏がたびたび引用され、それらのうちのいくつかでも現

存する章疏の中に該当箇所が見つければ、二本の章疏の成立の前後が判定でき、両本が基の真撰である可能性も非常に高まる。このような手法と、章疏の中の基の執筆経緯に関する記述をもとに、筆者は以下の結論に達した。

- ・経疏は、『心経幽賛』、『理趣分述讃』、『弥勒上生経賛』と『無垢疏』、『法華玄賛』の順におおむね成立した。この点は先行研究とほぼ同意見であるが、『法華玄賛』は思想的に整理されており、『無垢疏』などよりもいくらか後の成立である。
- ・論疏は、『述記』や『枢要』が非常に早い時期に成立したと思われるが、『枢要』は『法華玄賛』に言及しており、『述記』も晩年の作と思われる『瑜伽論略纂』を引いている。同様のことは『中辺疏』にも見られるため、基の著作ではかなり長期にわたって加筆修正が行われたと考えられる。
- ・『因明疏』は唯識の教理の理解に因明が不可欠であることから、『述記』などが成立する660年代後半と同時期に書かれたと考えられる。『宗輪疏』は短いため、論の訳出からあまり時間をおかずに成立したであろうが、『二十論疏』は玄奘が没する記述があることから、660年代後半から670年代にかけて完成・修正されたと考えられる。
- ・『対法抄』全十巻の中で、巻第一は慧沼の『成唯識論了義燈』に引用されているため、真撰である。残る九巻の真偽は不明だが、巻第一と比べると、他の基の章疏との対応確率が下がっていくため、偽撰の可能性が高い。
- ・『義林章』は基の章疏の一部を抜き出して編集するなどの過程を経て成立した著作である。「仏土章」については本来『無垢疏』の一部であったことが確認できた。

第3章では、基の仏身論について、玄奘以前の唯心思想の一学派である地論宗の大成者浄影寺慧遠の『大乘義章』における三身説と比較しつつ、その定義と仏身の体に関して考察を行った。基の仏身論は『成唯識論』と『仏地経論』に基づいており、清浄法界である自性身、大法楽を受用する受用身、衆生のために化現する変化身の三身説を基礎としつつ、受用身を仏自らが法楽を味わうための自受用身と、十地の位の菩薩に法楽を味わわせるための他受用身に分けることで、実質的には四身説を展開している。慧遠の三身説と比較すると、一見両者は非常によく似ている。だが、慧遠と基の根本的な違いは、それぞれの仏身の本体をどう解釈するか、最も明瞭に現れている。慧遠は、すべての仏身は真如を体としており、真如とは我々の本来清浄なる心（第八真識）にほかならないという如来蔵思想に基づいた説を述べた。一方、基は玄奘の主張を受け継ぎ、法身あるいは自性身の体を真如すなわち清浄法界としても、その清浄法界は我々の煩惱に覆われた心（第八阿頼耶識）とは異なり、その第八識を転じて得られる智（大円鏡智）とも異なるという解釈をとっている。

また、仏身の体については、勝又俊教らが考察してきた『仏地経論』と『成唯識論』における正義の違いについて、基が中観派の思想との関係を述べていることを明らかにした。『成唯識論』において清弁等の説を退け、唯識教学としての仏身論を明確に打ち出した背

景として、基の玄奘への働きかけの可能性も考えられるのであり、インドの諸論師や玄奘の思想の反映に視点が置かれていた先行研究とは異なる立場から、『成唯識論』の成立と基との関係を考察したのは、本研究の成果の一つである。ほかにも、経典によって『仏地経論』や『成唯識論』の説に正当性を持たせるために、基は『金光明経』に独自の解釈を加えている。これは『述記』に書かれていないことから、玄奘によらず、基が自ら考案した解釈だと言える。

それ以外に、本章では『仏地経論』と『成唯識論』における仏身の変現のメカニズムについて、『対法抄』巻第一と合わせて改めて説明を試みた。佐久間の先行研究では、自受用身が実の四智によって現し出され、他受用身と変化身が化現された存在であることは指摘されていたが、その化現された像がどのようにして我々に認識されるのかについては明らかになっていなかった。本論では、上記の論と疏を細部まで検討することで、大円鏡智の相分にほかの三智が衆生の機根に合わせた無数の仏身の影像を現し、それぞれの智が大円鏡智を撃発すると、大円鏡智が撃発した智のはたらきに応じて変化した像を衆生のために現し出し、それらの無数の仏身は仮の存在だが仮の心を有しているため、我々がそれらの仏身の仮の本質相分を増上縁として自身の第八識の本質相分に浮かべると、あたかも我々と同じ心を有する一人の仏が目の前にいるかのように見える、という具体的な構造を明らかにした。

第4章では、基の仏土論と浄土思想について、特に慧遠の三土説と凡夫入報の提唱者として善導の浄土思想を比較対象としつつ、仏土の定義や往生の因についてもふれながら、基の仏土論の独自性と善導に対する反応およびその背景を考察した。

仏土は仏身に対応するため、仏身が四身であれば仏土も四土になる。だが、仏身とは異なり、仏土には浄穢や有漏無漏、三界摂不摂といった問題が付随している。どの仏土が浄土なのか、その仏土はどこに位置しているのか、そしてそこは煩悩のない無漏の仏土と言えるのかというのは、この苦しい娑婆世界から離れ、幸福に満ちた浄土に生まれたいという衆生の願いに応えようとする仏教者にとって、重要な論点となるからである。

基もまたこの問題に取り組んでおり、その姿勢を一言で表すならば、唯心浄土説と言えるであろう。基は『説無垢称経』などを例に挙げ、舍利弗が変化土としての娑婆世界（穢土）を見ているとき、持髻梵王が他受用土としての娑婆世界（浄土）を見ていたように、衆生の機根によって見える仏土は異なるとした。これは、一つの仏土が他受用土（報土）と変化土（化土）に通じているという、通報化説である。

このような法相唯識の教義に基づく唯心浄土説に立てば、有漏無漏や三界摂不摂は浄土と直接的には関係がなくなる。なぜなら、いくら浄妙な仏土であっても、それを變じている有情の第八識について言えば、この識は成仏するまで有漏であるから、その浄土もまた有漏土となる。また、浄土は心の所変であるから、三界の中か否かという浄土の空間的な位置よりも、自身の心が清いかどうか仏土の清らかさにつながるのである。

基はこれらの法相唯識によって西方浄土についても分析し、これを他受用土に限定する唯報説と、通報化説の二説を述べた上で、どちらを選ぶかは各自の判断に任せている。望月を除く先行研究では、基は通報化説に立っているのであろうとされてきた。しかし、本論では『義林章』『三身義林』や『弥勒上生経賛』などに、阿弥陀仏とその浄土を他受用の身土とする根拠が随所に述べられていることを証明した。これによって、基が弥陀唯報説に非常な関心を持っていたことが知られるのである。基は通報化説を否定してはいないが、西方浄土を唯報とすることで、逆に凡夫の往生を不可能とする論理を展開すべく、その根拠をさまざまに提示している。唯識の立場であれば通報化のみで説明できるところを、あえて唯報説を別に立て、それを詳細に論じているところに、基の心情が表れていると見ることができよう。

その背景には、自らの弥勒信仰を擁護しようという基の意図があると考えられる。弥勒の浄土である兜率天は、三界の中にある変化土であり、他受用土としての西方浄土と比較すると、優劣は歴然としている。だが、唯識で解釈すれば、どのような仏土であろうと有情の識の状態で有漏無漏、三界摂不摂が決まるのであり、またそもそも他受用土である西方浄土には我々凡夫は往生できない。だからこそ、変化土である兜率天には、我々にふさわしい浄土としての意義があり、我々が心を清くするならば、西方浄土との優劣も薄らぐのである。これは、基の仏身仏土論を表面的に解釈しては理解しにくいところであり、本章において初めて、基の浄土思想についても解明が進んだと言えるであろう。

なお、本章のもう一つの成果として、仏土の因に無分別智・後得智・加行智といった智をあてる基独自の仏土の因の体系の解明がある。仏土の因の体系については慧遠も『大乘義章』で論じているが、基が仏土の因を智で統一したのは、『摂大乘論』や『仏地経』に説かれる仏や菩薩のための浄土の因が、無分別智と後得智だとされていることに由来していると思われるのであり、唯識系の経論によって変化土も含めた仏土の因の体系を構築したのは、基のオリジナルな発想であると言えるだろう。

以上が本論の内容および成果だが、考察の過程でいくつかの課題も浮かび上がってきた。たとえば、本論では基の章疏の引用関係の調査において、すべての言及箇所について該当先の文章を探し出すことができなかった。引用箇所の対応の調査自体が、基の文献研究としては初の試みであり、大いに意味のある研究成果を出せたと思うが、細部における対応箇所の確認に関しては今後の課題である。また、基の『金光明経』の仏身論に関する解釈と吉蔵との関係や、『仏地経論』で論じられている四智の相分の有無、大円鏡智撃発説以外の仏身の化現のメカニズム、仏身仏土の色蘊などに関する細かい議論などについても本論では考察していない。基とほかの論師との思想的関係を論じるためには、双方の思想についてより深い理解が必要である。また、『仏地経論』のより詳細な研究は、玄奘がインドからもたらした唯識教学の中における仏身仏土論の全体像の解明というかたちにもなるため、今後改めて考察する機会を得たいと考えている。

それ以外にも、基の仏身仏土論が後代に与えた影響について考察することは必要であろう。基とほぼ同時期に活躍し、唯識思想の仏身仏土論を用いて善導の浄土教を擁護した懷感（7世紀後半頃か）の『釈浄土群疑論』に基との共通点が多く見られることは、望月信亨や佐々木月樵をはじめとする先学によって以前から指摘されていた。だが、基の仏身仏土論の全体像が解明されていなかったため、懷感の思想が基を経由しているのか、『成唯識論』や『仏地経論』などのみに基づくのかという視点での研究はなされていない。本論の成果によって、懷感の浄土教についても新たな考察が可能になると思われる。

また、日本法相宗における念仏観の一端として、貞慶（1155・1213年）が念仏と唯識観を統合する法相宗独自の念仏観を有していたことなどが山崎慶輝により明らかにされている。貞慶は玄奘や基にならって自らも熱心な弥勒信仰者であり、当時専修念仏を勧めていた法然（1133・1212年）とその一門を弾劾したことで知られているが、貞慶と基を比較することで、日本仏教における基の仏身仏土論の受容や影響を考察することができるであろう。これらについても、後日の課題としたいと思う。

最後に、本研究の現代的意義について、少し述べておきたい。基の仏身仏土論は緻密な法相唯識に基づくものであり、禅や念仏などと比較すると、必ずしも万人に理解できるものではなかったと思われる。基が生涯をかけて唯識思想の普及に努めても、後代における影響は限定的であったとも言われている。だが、基が唱えた唯心浄土説は、自らの心のあり方が外界の認識に影響を与えるという、唯識思想の最も基礎的な構造を反映したものであり、さまざまな問題を抱えるこの世界の中に生きるということを、我々がどのようにとらえればいいのか、この世界の中で主体的に生きるとはどういうことなのか、という問題に対して一つの方向性を示す、非常に現実的・実践的な側面を有している。『弥勒上生経賛』において、基は「西方は勝處にして人の生ぜんと樂う所なり。此の土は穢方にして誰か能く住するを願わん。但だ經論を以てするに 明らかに賢聖同しく修するを證す。苦に背き樂を求むは、誠に上土に非ざるが故に」（大正 38、278a）として、この苦しみの多い世界から逃げたいという人々の気持ちに理解を示しつつ、兜率天に往生してこの娑婆世界にとどまってこそ、真に菩薩であると言えるのだと述べている。浄土思想は、ともすればこの世界から逃避したいという願望を助長し、現在の生を否定する方向に思考が流れがちになる。善導の教えを聞いて、自ら命を絶つ人が現れたのは、その実例である。しかし、すべてが心によって現されるのであれば、この娑婆世界を他受用土として見るか、変化土として見るかは我々の心次第である。ましてこの娑婆世界は、『説無垢称経』や基の仏身論によれば、我々が最も適切な教化を受けられるよう、あえて釈尊が穢土として現し出している仏土だとされる。そこから逃げ出して樂を求めることは、仏が我々に与えた大乘の菩薩道を実践する機会を拒否することにほかならない。それは、無著や世親のように見道位の前後に住する菩薩だけではなく、はるかに降った階位の菩薩であろうとも、大乘を趣向する以上はとるべき道ではないのである。



この基の見解が、当時の人々にどれほど支持されたかは不明だが、現在、私たちがこの世界に生きる上での、一つの心構えを提示しているように思われる。地球規模の環境問題や、政治・経済の混乱など、現在私たちが生きている社会には多くの問題がある。だが、それらの問題から目を背け、あるいは世の混乱を嘆いてばかりいても、私たちはそこから何一つ学ぶことはできないし、それらの状況を改善する一歩を踏み出すこともできない。問題から逃げ出すことなく、真摯に取り組む心を持ってこそ、私たちはこの世界の中で真に主体的に生きていると言えるのである。これは少々安直な解釈ではあるが、基の仏身仏土論を形而上学的な思想としてのみ扱うのではなく、その解明という研究成果を現在の社会に還元していく例として挙げさせていただいた。本研究がいささかなりとも基の思想の意義に対する再評価へとつながるならば、幸いである。

(了)

## 参考文献

- 荒卷典俊編著『北朝隋唐仏教思想史』、法蔵館、2000年
- 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』、東洋書林、1982年
- 石橋真誠「法蔵の唯識説への対応」、『印度学仏教学研究』第32巻第2号、1984年
- 伊藤尚徳「円測の一乗観—『解深密経疏』における三乗と一乗の平等性—」、『智山学報』第58号、2009年
- 伊吹敦「地論宗南道派の心識説について」、『印度学仏教学研究』第47巻第1号、1998年
- 伊吹敦「地論宗南道派の心識説について」、『仏教学』第40号、1999年
- 伊吹敦『禅の歴史』、法蔵館、2001年
- 岩田諦静『真諦の唯識説の研究』、山喜房仏書林、2004年
- 宇井伯寿・高崎直道訳注『大乘起信論』、岩波書店、1994年
- 江島恵教『中観思想の展開—Bhāvaviveka 研究—』、春秋社、1980年
- 黄国清『窺基《妙法蓮華經玄賛》研究』、国立中央大学中国文学研究所博士論文、2005年（未刊行）
- 大竹晋『唯識説を中心とした初期華嚴教学の研究：智儼・義湘から法蔵へ』、大蔵出版、2007年
- 大南龍昇「慈恩大師の浄土観」、『仏教文化研究』第17号、1971年
- 小沢勇慈「慈恩大師の阿弥陀経註疏について」、『大正大学大学院研究論集』第2号、1978年
- 勝又俊教『仏教における心識説の研究』、山喜房仏書林、1961年
- 勝又俊教「唯識思想と密教」、『密教体系：第1巻』、法蔵館、1994年
- 加藤精一「空海教学と窺基撰『法華玄賛』」、『印度学仏教学研究』第48巻第1号、1999年
- 金谷治訳注『論語』、岩波文庫、1963年
- 金子寛哉「念仏別時意説—群疑論の所説を中心に—」、『印度学仏教学研究』第50巻第2号、2002年
- 金子寛哉「弥陀弥勒両信仰について」、『インド文化と仏教思想の基調と展開』第2巻、山喜房仏書林、2003年
- 金子寛哉『『釈浄土群疑論』の研究』、大正大学、2006年
- 橘川智昭「真諦訳・玄奘訳『撰大乘論』と円測」、『印度学仏教学研究』第43巻第1号、1994年
- 橘川智昭「円測における五姓各別の肯定について—円測思想に対する皆成的解釈の再検討—」、『仏教界』第40号、1999年
- 橘川智昭「慈恩教学における法華経観」、『仏教学』第44号、2002年

- 橘川智昭「元曉と基—真如觀と衆生論—」、『印度学仏教学研究』第 51 卷第 2 号、2003 年
- 木村清孝「智儼の浄土思想」、『インド哲学と仏教』、平楽寺書店、1989 年
- 木村宣彰「釈道安の弥勒信仰—弥勒上生經訳出以前の兜率願生—」、『大谷学報』第 240 号、1984 年
- 工藤量導「迦才『浄土論』における化土解釈」、『仏教論叢』第 50 号、2006 年
- 楠淳證「三時教判の展開」、『印度学仏教学研究』第 37 卷第 1 号、1988 年
- 桑山正進、袴谷憲昭著『玄奘：新訂』（人物中国の仏教）、大蔵出版、1991 年
- 現代仏教学術叢刊編輯委員会編輯『唯識學的論師與論典』（唯識學專集之十）、大乘文化出版社、1979 年
- 齊藤舜健「伝慈恩大師撰『阿弥陀經疏』の仏身・仏土論」、『印度学仏教学研究』第 43 卷第 2 号、1996 年
- 齊藤舜健「『観世音菩薩授記經』所説の阿弥陀仏の入滅」、『印度学仏教学研究』第 44 卷第 2 号、1997 年
- 佐伯定胤校訂『新導成唯識論』、法隆寺、1935 年
- 佐伯良謙『慈恩大師伝』、1925 年
- 佐伯良謙『唯識学概論：法相宗綱要』、法蔵館、1985 年
- 佐伯良謙「玄奘三蔵と慈恩大師に就て」、『性相・法隆寺学研究』、春秋社、1994 年
- 坂井祐円「五姓各別説の本来的意義について」、『印度学仏教学研究』第 51 卷第 1 号、2002 年
- 坂本幸男・岩本裕訳注『法華經：上・中・下巻』、岩波書店、1962・67 年
- 佐久間秀範「五法と三身の結び付き—仏地經論を中心として—」、『印度学仏教学研究』第 31 卷第 1 号、1982 年
- 佐久間秀範「〈三身〉と〈五法〉—両者の結合関係とその成立過程」、『インド学仏教学論集：高崎直道博士還暦記念論集』、春秋社、1987 年
- 佐久間秀範「玄奘における〈識〉の扱い方」、『東方学』第 78 号、1989 年
- 佐久間秀範「玄奘における〈仏身〉の扱い方」、『仏教文化』第 22 卷、1989 年
- 佐久間秀範「中国・日本法相教学における識と智の結合関係—封印された第六識→成所作智、五現識→妙觀察智の正当性」、『東アジア仏教—その成立と展開』、春秋社、2002 年
- 佐々木月樵『支那浄土教史』上巻、無我山房、1926 年
- 佐藤達玄「中国初期仏教における教判思想」、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第 22 号、1964 年
- 佐藤哲英『智顗の著作に関する基礎的研究』、百華苑、1968 年
- 塩入良道「天台智顗禅師における仏身論の形成—『金光明經』三身説の解釈をめぐって—」、『天台教学の研究：多田厚隆先生頌寿記念論文集』、山喜房仏書林、1990 年
- 柴田泰「直指立相論と唯心浄土論の典拠」、『インド哲学と仏教：藤田宏達博士還暦記念論集』、平楽寺書店、1989 年

- 菅沼晃博士古稀記念論文集刊行会編『印度学仏教学への誘い』、大東出版社、2005年
- 勝呂昌一「護法の唯識説に就いて」、『大崎学報』第97号、1950年
- 勝呂昌一「影像門の唯識説と本質の概念」、『印度学仏教学研究』第2巻第2号、1954年
- 勝呂信静「窺基の法華玄賛における法華経解釈」、坂本幸男編『法華経の中国的展開』（法華経研究第4巻）、1972年
- 勝呂信静「唯識説における仏陀観」、『仏の研究：玉城康四郎博士還暦記念論集』、春秋社、1977年
- 勝呂信静『唯識思想の形成と展開』（勝呂信静選集：第1巻）、山喜房仏書林、2009年
- 高井観海「大乘法苑義林章解題」、『国訳一切経』和漢撰述部二：諸宗部二、1937年
- 高橋弘次「善導大師の仏身観」、『浄土学』第30号、1977年
- 武内紹晃「無著に於ける仏身と浄土—『摂大乘論』果智分について—」『浄土教思想研究：大原先生古稀記念』、永田文昌堂、1967年
- 武内紹晃「唯識思想の中国的屈折序説」、『仏教思想論叢：佐藤博士古希記念』、山喜房仏書林、1972年
- 武内紹晃「唯識学と浄土教」、『唯識思想の研究：山崎慶輝教授定年記念論集』、1987年
- 竹内照夫訳注『春秋左氏伝』（全釈漢文体系第四巻）、集英社、1974年
- 武田龍精「中国浄土教三祖の比較思想論的研究（一）—法身・報身・法界身の概念—」、『龍谷大学論集』第451号、1998年
- 竹村牧男「三身論の中の理智不二法身説について」、『仏教教理の研究：田村芳朗博士還暦記念論集』、春秋社、1982年
- 竹村牧男『『大乘起信論』の心識説について』『印度学仏教学研究』第31巻第2号、1983年
- 竹村牧男「華嚴宗の心所観—主に唯識説との対比において—」、『華嚴学研究』第2号、1988年
- 竹村牧男『インド仏教の歴史：「覚り」と「空」』、講談社、2004年
- 竹村牧男『大乘起信論講釈』改訂版、山喜房仏書林、1993年
- 竹村牧男『唯識三性説の研究』、春秋社、1995年
- 竹村牧男『唯識の探究：『唯識三十頌』を読む』、春秋社、2001年
- 竹村牧男『『成唯識論』を読む』、春秋社、2009年
- 陳宗元「中国の法相宗における安慧一分説の再考—「転識得智」を中心として—」、『印度学仏教学研究』第57巻第2号、2009年
- 塚本善隆『中国仏教通史：第1巻』、春秋社、1979年
- 寺井良宣「「法華玄賛」における一乗解釈—「理一乗」論を中心として—」、『天台学報』第28号、1986年
- 藤堂恭俊「中国における念仏の受容とその展開」、『浄土教文化論』、三喜房仏書林、2001年

- 常盤大定『仏性の研究』、丙午出版社、1930
- 湯用彤『隋唐仏教史稿』、中華書局、1982年
- 中川善教「慈恩大師浄土録」、『性相・法隆寺学研究』、春秋社、1994年
- 中村元ほか訳註『浄土三部経：上下巻』改訳版、岩波書店、1990年
- 長尾雅人『中観と唯識』、岩波書店、1978年
- 長尾雅人『撰大乘論：和訳と注解：上下巻』、講談社、1987年
- 西尾京雄『仏地経論之研究：第2巻』、国書刊行会、1982年
- 根無一力「華嚴教学に及ぼせる唯識思想の影響」、『龍谷大学大学院紀要』第3号、1981年
- 根無一力「慈恩撰『因明大疏』について」、『印度学仏教学研究』第30巻第1号、1981年
- 根無一力「五重唯識観の思想とその成立」、『仏教学研究』第38号、1982年
- 根無一力「一乗仏性究竟論の撰述と時代背景」、『叡山学院研究紀要』第9号、1986年
- 袴谷憲昭・荒井裕明校注『大乘莊嚴経論』（新国訳大蔵経：瑜伽・唯識部；12）、大蔵出版、1993年
- 橋本芳契「慈恩教学における維摩経の地位について—く説無垢称経疏の思想史的意義—」、『印度学仏教学研究』第8巻第1号、1960年
- 橋本芳契「慈恩大師の維摩経観」、『宗教研究』第184号、1965年
- 長谷川岳史「『大乘阿毘達磨雜集論』の十五界有漏説に関する『仏地経論』と『成唯識論』の見解」、『仏教学研究』第56号、2002年
- 平井俊栄「吉蔵の仏身論—三身説を中心に」、『仏教学』（仏教思想学会）第6号、1978年
- 平川彰ほか編『如来蔵思想』（講座・大乘仏教：第6巻）、春秋社、1982年
- 平川彰ほか編『唯識思想』（講座・大乘仏教：第8巻）、春秋社、1982年
- 深浦正文『唯識学研究』上巻教史論・下巻教義論、永田文昌堂、1954年
- 深貝慈孝「浄影寺慧遠の弥陀浄土観—大乘義章浄土義と観無量寿経義疏・無量寿経義疏との関連において—」、『仏教大学研究紀要』第55号、1971年
- 深貝慈孝「浄影寺慧遠の浄土観—心識説との関係において—」、『人文学論集』第9号、1975年
- 富貴原章信「唯識宗の支那三祖」、『日華仏教研究会年報』第6号、1943年
- 富貴原章信「浄影慧遠の仏性説」、『北魏仏教の研究』、平楽寺書店、1970年
- 福井文雅「慈恩和尚述『般若多心経序』考」、『平川彰博士古稀記念論集：仏教思想の諸問題』、春秋社、1985年
- 藤隆生「大乘法苑義林章研究序説」、『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第5号、1966年
- 藤井教公「『涅槃経』における一、二の問題—浄影寺慧遠と吉蔵における仏性の理解—」、『印度学仏教学研究』第28巻第2号、1980年
- 保坂玉泉「慈恩撰疏年代考」、『性相・法隆寺学研究』、春秋社、1994年
- 松浦秀光「大乘法苑義林章の空章の研究」、『支那仏教史学』第6巻第2号、1942年
- 松本文三郎『弥勒浄土論・極楽浄土論』、東洋文庫、2006年
- 丸山孝雄「吉蔵の仏身観—法華遊意を中心として—」、『大崎学報』第130号、1977年



- 神子上恵<sup>①</sup>『弥陀身土思想の展開』、永田文昌堂、1950年
- 道端良秀『中国浄土教史の研究』(中国仏教史全集：第6巻)、書苑、1985年
- 村上真瑞「『釈浄土群疑論』における慈恩の影響」、『印度学仏教学研究』第36巻第1号、1987年
- 村上真瑞「『釈浄土群疑論』における法相との対論」、『仏教文化研究』第35号、1991年
- 村上真瑞「『釈浄土群疑論』における指方立相をめぐる法相との対論」、『仏教論叢』第39号、1996年
- 望月信亨『浄土教之研究』、金尾文淵堂、1930年
- 望月信亨『支那浄土教理史』、法蔵館、1942年
- 師茂樹「法相宗の「一乗方便」説再考—諸乗義林を中心に—」、『印度学仏教学研究』第47巻第1号、1998年
- 師茂樹「撲揚智周伝についての二、三の問題—師承関係を中心に—」、『印度学仏教学研究』第48巻第1号、1999年
- 師茂樹「清辨の比量をめぐる諸師の解釈—『唯識分量決』を中心に—」、『韓国仏教学結集大会論集』第2巻第1号、2004年
- 山口益「印度大乘佛教史に於ける教相判釈の展開」、『大谷学報』第97号、1944年
- 山口益「チベット仏典における法華經—法華玄賛のチベット訳本について」、金倉円照編『法華經の中国的展開』(法華經研究第3巻)、1970年
- 山崎慶輝「日本唯識学徒の念仏観」、『浄土教思想研究：大原先生古稀記念』、永田文昌堂、1967年
- 山辺習学『仏弟子伝』第三版、法蔵館、1984年
- 山本仏骨「道綽・善導の念仏思想」、『浄土教の研究：石田充之博士古稀記念論文集』、永田文昌堂、1982年
- Sanskrit text and translated into English by Surekha Vijay Limaye, *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (Bibliotheca Indo-Buddhica Series No.94), Delhi, 1992.
- 廖明活「窺基的教判思想」、『佛學研究中心学報』第三期、1998年
- 吉村誠「『大唐慈恩寺三蔵法師伝』の成立について」、『仏教学』37号、1995年
- 吉村誠「玄奘の大乘観と三転法輪説」、『東洋の思想と宗教』第16号、1999年
- 吉村誠「唯識学派の理行二仏性説について—その由来を中心に—」、『東洋の思想と宗教』第19号、2002年
- 吉村誠「玄奘の弥勒信仰について」、『日本仏教学会年報』第70号、2004年
- 吉村誠「唯識学派の三転法輪説について」、『駒澤大学仏教学部論集』第36号、2005年
- 渡辺隆生「『大乘法苑義林章』に関する文献上の問題」、『仏教学研究』第25,26号、1968年
- 渡辺隆生「現代中国の唯識学における一視点—真愚「慈恩宗」の意識と評釈〔1〕—」、『龍

谷大学論集』第 417 号、1980 年

渡辺隆生「慈恩大師の伝記資料と教学史的概要」、興福寺・薬師寺編『慈恩大師御影聚英』、  
法蔵館、1982 年

渡辺隆生「現代中国の唯識学における一視点—真愚「慈恩宗」の意識と評釈〔2〕—」、『龍  
谷大学論集』第 426 号、1985 年

渡辺隆生「中国唯識の研究動向と『成唯識論』、『仏教思想文化史論叢：渡辺隆生教授還暦  
記念論文集』、永田文昌堂、1997 年



